المركز القومي للترجمة

النساء
يطالبن بإرث الإسلام

صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب

تأليف : مريام كوك

ترجمة وتقديم : رندة أبوبكر

2288



يعد كتاب النساء يطالبن بإرث الإسلام كتاباً مهماً يتناول بالتحليل كتابات نساء عربيات ينتمين إلى سياقات جغرافية وفكرية مختلفة، طارحاً نقاط انطلاق تجمع بين هؤلاء النساء المفكرات بها الكثير من العمق والجدية، كما يشوبها الكثير من التناقض والارتباك فى رصد بعض الظواهر الأدبية والثقافية فى البلدان العربية. يحيلنا ذلك إلى إشكاليات أعمق فى منهج تناول المؤلفة لكتابات النساء فى العالم العربى، وهى إشكاليات تكمن فى بعض فرضيات الخطاب النسوى الأنجلو-أمريكى عن النساء والإسلام، ذلك الخطاب الذى لا يخلو حتى الآن من تجليات أحكام مسبقة وتعميمات مخلّة وخلط لبعض الأمور- وهى كلها أمور من الصعب فهمها بمعزل عن السياق الذى تولدت فيه والأدبيات التى تأسست عليها. يبقى الكتاب بالرغم من ذلك مهماً لأنه يجعلنا نرى كيف تُرى ثقافاتنا وتراثاتنا وتُدرسان من قبل من ينظرون إلينا من خارج هذه الثقافات والتراثات، هؤلاء الذين لا يدرسون ثقافتنا فحسب، بل يضطلعون بالكتابة عنها وشرحها وتدريسها لآخرين. وبينما تكشف لنا خطابات هؤلاء الباحثين فى بعض الأحيان عما قد نجهله نحن عن ثقافاتنا وتراثاتنا، والذى قد ينجم عن جهل أو تجهيل أو اعتياد الرؤية، فإنها تضع أمامنا قضايا قد نرغب فى الاشتباك معها، كما تكشف لنا فى ذات الوقت عن مصادر بعض العقبات والمشكلات التى تحف التواصل بين الحضارات.

اللوحة للفنانة: لالا السيدى
تصميم الغلاف: هند سمير

النساء يطالبن بإرث الإسلام

صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2288
- النساء يطالبن بإرث الإسلام: صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب
- مريام كوك
- رندة أبو بكر
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

WOMEN CLAIM ISLAM:

Creating Islamic Feminism through Literature

By: Miriam Cooke

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة.   ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤   فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org   Tel: 27354524   Fax: 27354554

النساء يطالبن بإرث الإسلام

صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب

تأليف: مريام كوك

ترجمة وتقديم: رندة أبو بكر



2015

كوك، مريام.
النساء يطالبن بإرث الإسلام: صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب/ تأليف: مريام كوك، ترجمة وتقديم: رندة أبو بكر. ـ القاهرة : وزارة الثقافة المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤.
٢٢٤ص؛ ٢٤ سم. ـ (المركز القومى للترجمة)
تدمك ٨ ٠١١١ ٩١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ المرأة فى الإسلام.
٢ ـ حقوق المرأة.
أ ـ أبو بكر، رندة (مترجم ومقدم)
ب ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٦٦٩١/ ٢٠١٤

I. S. B. N 978 - 977- 91 - 0111 - 8

ديوى ٢١٠,٤

المحتويات

تقديم

من يطالب بماذا ؟

النساء والخطاب النسوى الأنجلو- أمريكى عن النساء والإسلام

كان عنوان هذا العمل أول التحديات التى استوقفتنى عند الشروع فى ترجمته. يعرف كثير من الذين يترجمون الإنجليزية إلى العربية أن ترجمة كلمة مثل claim إلى العربية يمثل صعوبة ما. يُفهم من قراءة الكتاب أن النساء اللاتى يتناولهن يعبرن بممارساتهن الفكرية التى تعكسها كتاباتهن عن حق أصيل فى ملكية الإسلام: فى تمثيله، وفى التحدث عنه، وفى اتخاذه إرثًا. ولكن تبقى صياغة العنوان بالعربية مرتبكة ومربكة، إذ إن وراءها قصة طويلة يحكيها الكتاب نفسه، وتتطلب سردًا وشرحًا لا يستهان بهما. كما لم تأت كلمة women فى العنوان أقل إشكالية. فبينما يدرك القراء بعد الانتهاء من قراءة الكتاب أو حتى فى منتصف القراءة أن الكلمة تشير إلى النساء المسلمات، فإن الناظر إلى عنوان الكتاب قبل قراءته قد يتصور سياقات أخرى قد يكون منها مثلاً تناول غير المسلمات أيضًا للإسلام. كما قد يجد القراء، حتى بعد الانتهاء من قراءة الكتاب، أن العنوان قد خدعهم، إذ تتناول المؤلفة رجالاً ونساءً، مسلمين وغير مسلمين، كما أنها تكاد تقصر بحثها على العرب منهم/منهن متجاهلة فضاءً واسعًا يشغله كتاب/كاتبات مسلمات من غير العرب، على الرغم من أنها تصر على وضع كلمة "الإسلام" فى صدر عنوان الكتاب.

العنوان بالإنجليزية إذًا غير دقيق، وقد يكون خادعًا عن عمد، فعبارة قصيرة مثل النساء يطالبن بإرث الإسلام تتكون فى الإنجليزية من ثلاث كلمات، منهما اثنتان كفيلتان بجذب فضول القراء غير المسلمين بشكل تصعب معه مقاومة

مطالعة الكتاب. أما العنوان الفرعى "صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب" فعلى الرغم من أنه أكثر تفصيلاً وأقرب فى صيغته تعبيرًا عن موضوع الكتاب، فإنه هو الآخر يأتى معبرًا عن تناقضات فى تناول المؤلفة لمفهوم النسوية الإسلامية وفى تحليلها للنصوص المختارة للعرض فى الكتاب.

ويحيل التناقض والارتباك فى عنوان الكتاب إلى إشكاليات أكبر فى منهج تناول المؤلفة لظاهرة كتابات النساء فى العالم العربى، وهى إشكاليات تكمن فى بعض فرضيات الخطاب النسوى الأنجلو ـ أمريكى عن النساء والإسلام، ذلك الخطاب الذى لا يخلو حتى الآن من تجليات أحكام مسبقة وتعميمات مخلة وخلط لبعض الأمور ـ وهى كلها أمور من الصعب فهمها بمعزل عن السياق الذى تولدت فيه والأدبيات التى تأسست عليها. فنحن هنا أمام مستشرقات ومستشرقين ومستعربات ومستعربين يعرفون الكثير عن العالم العربى والثقافة العربية ويجهلون الكثير، وغالبًا ما تتحدد معرفتهم تلك بمنطقة معينة من العالم العربى الواسع، وبثقافة معينة ينطلقون منها معممين للظواهر التى يشهدونها. ينتج عن ذلك الوضع فى المجال الأكاديمى أمران: أولهما هو خلط الأمور وتعميم أوضاع وأحكام تسود فى مكان ما على ما يسمى من باب التيسير على الباحث والقارئ معًا "الثقافة العربية" أو "النساء العربيات" أو "الأدب العربى"، وثانيهما هو تأطير بعض هذه الظواهر فى حيزات ضيقة صنعها الباحثون والباحثات، ومن ثم تثبيت هذه الظواهر وهو ما يؤدى بالتبعية إلى تزييفها. ذلك تجل من تجليات الاستشراق التقليدى الذى نبه له إدوارد سعيد، ولكنه استشراق غير قائم على الفصل المتعسف بين "شرق" و"غرب"، ولا على نزعة يدعمها استعمار مسلح كما كان الحال خلال القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين، وإنما هو محاولة صادقة لتخطى الحدود التى تفصل بين البشر والثقافات، نابعة من سياق الاستعمار الجديد وتجليات الدراسات الثقافية والنزعة الليبرالية التعددية التى تحدو بالباحثين والباحثات نحو البحث عن المشترك فى الثقافات والبعد عن العنصرية البغيضة. ولكنه للأسف استشراق يعيد فى معظم الأحيان إنتاج الاستشراق القديم، إذ إن علاقات القوة التى لا تزال قائمة بين ثقافة الباحثات

والباحثين والثقافة موضع البحث تحول دون تحقق توازن حقيقى، ولذا يصبح هم الباحث/الباحثة ليس التنقيب عما هو مشترك وإنسانى، ولكن البحث عن إجابات لما يحيط به ويؤرقه فى "حديقة منزله"[1] هو بين طيات تلك الثقافات الغامضة المبهرة.

تعيّن المؤلفة فى بداية طرحها فى الكتاب عاملين تقول إنهما أهم العوامل التى تشكل خبرات النساء العربيات الفكرية والثقافية: الحرب والهجرة. تلك نقطة الانطلاق التى تشرع منها فى فحص الإنتاج الأدبى لبعض الكاتبات العربيات. وقد يتساءل القارئ/ القارئة عما جعل المؤلفة تأتى بهذا الافتراض فى صورة حكم قاطع، مولية لهذين العاملين أهمية تميزهما عن غيرهما، وتجعلهما منبعًا للطرح الذى تقدمه لنا فى المائة والخمسين صفحة التالية. كانت على الأقل هذه ردة فعلى عندما قرأت الجملة. فقد أثرت الحرب والهجرات كثيرًا دون شك ليس على وعى النساء العربيات فحسب بل والرجال أيضًا، وليس النساء والرجال العرب فحسب، بل الشعوب فى أماكن كثيرة وبخاصة تلك التى شهدت موجات من الاستعمار. وفى الوقت نفسه، فقد نجد عبء الحرب والهجرات فى مكان ما من العالم العربى (مثل لبنان وفلسطين وبعض دول شمال إفريقية) أقوى منه فى أماكن أخرى من العالم العربى (مثل مصر واليمن والسعودية والبحرين). كما قد نجد عوامل أخرى أثرت على فكر الكاتبات العربيات أقوى من هذين العاملين، حتى فى البلاد التى تأثرت بالحروب والهجرات، عوامل مثل الاستعمار والتبعية الاقتصادية، والاضطهاد الطبقى والاجتماعى.

يأتى حكم المؤلفة المبدئى ذلك، والذى لا تسعى هى بدورها إلى تبريره، إما بوصفه تعميمًا مضلّلا ناجمًا عن معرفة قاصرة بإنتاج "النساء العربيات" الفكرى، وإمّا نتيجة لانشغال المؤلفة البحثى بظروف معينة تخص منطقة ما فى الوطن العربى ثم اتخاذ ما تعرفه عن هذه المنطقة قاعدة عامة تعتنقها وتوصل لطرحها من خلالها. يخدم ذلك الخلط طرح المؤلفة الذى يبدو وكأنّه صِيغَ أولاً ثم ذهبت

(١) العبارة لتيرى إيجلتون (Terry Eggleton, Figures of Dissent. London: Verso, 2005,p03).

تبحث له عما يعضده لاحقًا. وقد يتعزز هذا الانطباع لدى القارئ حين يقرأ في الفصل الثالث من الكتاب الفرض الذى تقدمه المؤلفة فى شكل بديهية فى سياق تناولها لكتابات آسيا جبار، وقولها بأن الجور الواقع على النساء المسلمات نابع من حملهن ما تسميه هى "الخطيئة الأولى" المرتبطة باسم عائشة زوجة النبى محمد فى قصة "الإفك". وقد يجد القراء أنفسهم هنا يتساءلون عن حجم التأثير الذى لهذه القصة فى التراث الإسلامى، وعن قدرة هذا التأثير على تشكيل وعى الرجال ومواقفهم تجاه النساء، كما قد يتساءل القراء عن مدى تغلغل فكرة "الخطيئة الأولى" ومحوريتها ذاتها فى التراث الإسلامى بالمقارنة بالتراث المسيحى الذى نشأت المؤلفة على خلفيته.

إن البعد الذاتى فى أى عمل كان ـ أدبى أو بحثى ـ من الأهمية بمكان بحيث لا ينبغى للقارئ إسقاطه، ولكن يتعين التنبه لتأثير ذلك البعد على نظرة المؤلف، وبخاصة إذا كنا بصدد عمل فكرى أكاديمى. تقدم المؤلفة مثلاً فى الفصل الخامس عرضًا جذابًا ومبتكرًا قائمًا على المقارنة بين النسوية التى تصيغها الكاتبات والمفكرات العربيات، وتلك التى تصيغها نظيراتهن الأفرو-أمريكيات، وهو سعى محمود قد يفضى إلى اكتشاف جذور مشتركة تفيدنا فى فهم ظواهر نلتقيها فى سياقات ومجتمعات مختلفة. ذلك هو مسعى الدراسات الثقافية المعاصرة التى تعتمد المقارنة منهجًا، وهو سعى مضاد بالضرورة لهيمنة مصادر وسياقات بعينها (مثل غرب أوروبا والولايات المتحدة) على البحث الثقافى وفرضيات العلوم الاجتماعية لعصور طويلة. ولكننا نجد المؤلفة فى سياق هذه المقارنة المبشرة تعقد الروابط بين أوضاع النساء العربيات ونظيراتهن الأفرو ـ أمريكيات فى إطار ظروف الرق التى عشنها، سواءً فى الحريم (النساء العربيات) أو داخل مستعمرات الأمريكيين البيض (النساء الأفرو ـ أمريكيات). يتجلى نزوع المؤلفة نحو القولبة الاستشراقية فى قَصْر نظرتها إلى النساء العربيات على فكرة الجسد والحريم، وهو اختصار مخل. فبينما تذهب إلى أن الأفرو ـ أمريكيات قد كن منذ البداية نقطة محورية فى بناء الاقتصاد الأمريكى، ولهذا فقد بقين جزءًا من التاريخ، وأن النساء العربيات على العكس من ذلك قد عشن منعزلات فى

فضاءاتهن الخاصة، نراها تغفل تمامًا أوضاعًا اجتماعية واقتصادية تشكل وعى النساء العربيات وتجاربهن اللاتى خرجن إلى مجال العمل منذ عقود بوصفهن عاملات فى المصانع وفى بعض الحرف اليدوية، وقبل ذلك بكثير كن فلاحات ريفيات يعملن بالزراعة. يقتصر إهتمام المؤلفة القادمة من الطبقة الوسطى على النساء العربيات المنتميات إلى الطبقى الوسطى فى العالم العربى، ولكنها تصر على تعميم نظرتها وأحكامها ونتائج بحثها القيم على النساء العربيات كلية. ليس غريبًا إذًا أن نرى المؤلفة فى الفصل نفسه تتناول الحجاب وكأنه ظاهرة متسقة على اتساع العالم الإسلامى بأكمله، متجاهلة تجلياته المختلفة وتعدد أشكاله والأيديولوجيات المرتبطة به من مكان إلى آخر، بل نراها كذلك تخلط خلطًا واضحًا بين الحجاب الذى يغطى الشعر والجسد (مع تنوع أشكال صرامته ودرجاتها) والحجاب الذى يخفى المرأة تمامًا، وهو ما جعل روايتها عن الصديقتين الأفغانيتين اللتين ارتدت إحداهما الحجاب (الفصل الخامس) تبدو مرتبكة كثيرًا.

يؤدى هذا المنطق التعميمى بالمؤلفة إلى الوقوع فى بعض التناقضات التى قد تصيب القارئ بالحيرة والارتباك، كما قد تضعف القيمة الأكاديمية للكتاب، وبخاصة فيما يتعلق بطرح الهوية الذى أشرت إليه سريعًا فى بداية هذه المقدمة. وعلى الرغم من طروحاتها المبدأية التى تؤكد على فكرة غياب الهوية الواحدة الخالصة الثابتة المتسقة، نجدها تتناول الهوية الإسلامية بوصفها أمرًا فريدًا من حيث ركونها إلى محددات تتخطى اللغة والعرق والإثنية (محددات المنبع الروحانى والجامع المكانى الواحد)، ولكنها سرعان ما تجنح إلى الخلط بين الصفتين "عربى" و "مسلم" على الرغم من غياب تلك المحددات عن توصيف الهوية العربية، والتى ترتكن بالضرورة إلى محددات اللغة والإثنية (المقدمة). ثم ها هى فيما بعد (الفصل الخامس) تخصص عرضًا منفصلاً لتناول كتابات الأمريكيات المسلمات من أصل آسيوى، وهو ما يعصف بالفكرة المبدأية القائمة على الهوية الإسلامية الواحدة وتفكيك الهويات العرقية واللغوية. أما فيما يتعلق بتناول المؤلفة لما تسميه "الغرب" (the West) فى مواضع كثيرة من الكتاب، فلا

نحن نعرف ما المقصود بالغرب هنا ولا كيف يمكن النظر لغرب الكرة الأرضية المترامى الأطراف كمحدد للهوية. وعلى الرغم من تأكيدات المؤلفة المبدأية على غياب مفهوم الهوية الخالصة الثابتة، نجدها مرات تضع تعريفات أكثر تحديداً لما هو "أمريكى" وما هو "أوروبى" (الفصل الخامس)، وعليه نصبح غير قادرين على تصور هوية أمريكية، ولا على وضعها موضع التبادل مع تلك الهوية الغربية المزعومة.

وعلى الرغم من ذلك كله، تنم التعميمات الواسعة التى تصدرها المؤلفة عن ثقافات العالم العربى والإسلامى وتراثاته وتؤسس طروحاتها عليها عن معرفة تثير الإعجاب بالثقافة العربية والإسلامية، ولكنها بدورها معرفة عامة واسعة ينتظر من باحثة أكاديمية متخصصة ومدققة أن تتجاوزها وأن تكشف لنا عن معرفة أكثر تعقيداً وتشابكًا مع الواقع الذى تدرسه. تنطوى تلك التعميمات فى كثير من الأحيان على معلومات خاطئة قد يكون من الطبيعى أن نصادفها فى كتابات المتخصصين وغير المتخصصين لولا أن المؤلفة أحيانًا تسوق تلك المعلومات فى مواضع دقيقة من طروحاتها يكون فيها للتدليل بهذه المعلومات المغلوطة أهمية خاصة، فيبدو الأمر وكأن المؤلفة تلوى ذراع الحقائق بغرض استكمال جوانب طرح معين تسعى إلى تقديمه لقارئ لا يعرف الكثير عن الثقافة التى تتحدث عنها هى بكل ثقة. تقدم المؤلفة مثلاً فى سياق تناولها لكتاب أيام من حياتى لزينب الغزالى (الفصل الرابع) طرحًا يذهب بأن الغزالى تسعى فى كتابها إلى خلق جو صوفى يرفعها إلى مرتبة القديسات، ويدرأ عنها بدوره اتهامات التشدد الدينى، وهو طرح يعتمد بالأساس على التأويلات التى قد تأتى مقنعة أو غير مقنعة. نجدها مثلاً تروج فى البداية لفكرة أن زينب الغزالى تبدأ كتابها بعبارة "الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم" وهى عبارة تحيلنا، بحسب المؤلفة، إلى السياق الصوفى حيث تختص بها الحكايات الصوفية. فمن أين جاءت المؤلفة بتلك الفكرة؟ وهل لو كانت قرأت الكتاب باللغة العربية بدلاً من قراءة الترجمة ستجد أدلة واضحة تساعدها فى حكمها - سلبًا أو إيجابًا - على نبرة الغزالى الصوفية؟ نجد كذلك أنفسنا نتساءل إذا ما كان الحكم بالتفريق بين المفكر المصرى نصر حامد أبو زيد وزوجته قد صدر عن محكمة شرعية (الفصل

الخامس) حين نجد المؤلفة تخبرنا فى إطار دفعها بفكرة الصدام بين الفكر الدينى المعتدل والفكر الدينى المتطرف المدعوم من التشريعات فى بعض بلدان العالم العربى، إن محكمة شرعية هى التى حكمت فى العام ١٩٩٥ بالتفريق. وفى كثير من المواضع يقود حسن نوايا المؤلفة إلى سوق بعض هذه المعلومات المغلوطة. ففى سياق دفعها بفكرة الهوية التاريخية/المكانية للمسلمين، التى يفيد طرحها بأنها تستحسنها بالمقارنة بفكرة الهوية القومية التى نشأت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، وبناءً على رغبتها فى التأكيد على جوهرية فكرة المساواة بين الشعوب وبين الرجال والنساء فى الإسلام، تفاجئنا المؤلفة بمقولة صريحة بأن الإسلام يأمر الرجال والنساء بارتداء الزى نفسه فى أثناء الحج (الفصل الخامس).

تتضافر هذه الأمثلة مع سوق المؤلفة بعض الأفكار المسبقة المعلبة عن الثقافتين العربية والإسلامية، قد لا نستغرب مصادفتها لدى العامة فى أوروبا والولايات المتحدة، ولكننا نتوقع أن تمر بمراحل تنقية أكثر تعقيداً حينما تتناولها باحثة أكاديمية متخصصة. وقد يرجع السبب فى وجود هذه الأفكار المعلبة إلى رغبة المؤلفة فى أن تضمّن فى كتابها ذى العنوان الجذاب محتوى غامضاً وجذاباً، وهو أمر مرتبط بدوره بالنزعة النيو - استشراقية فى منهجها. ومثالا على ذلك، أحيل القارئ إلى الوصف المطول الذى تورده المؤلفة لمقابلتها الأولى مع زينب الغزالى والصورة الغامضة المشوقة التى تبدو وكأنها مقتطعة من كتاب ألف ليلة وليلة التى رسمت بها الزى الذى كانت الغزالى ترتديه وشكل "جناحها" فى المنزل وفُرُشه، والطريقة التى يتعامل بها أتباعها معها (الفصل الرابع).

وقد لا نجد فى كثير من الثقافات موضوعًا أكثر جاذبية للعامة أو للمستشرقين ذوى الأفق الضيق فيما يتعلق بالثقافة العربية والإسلامية من موضوع الحجاب. وها هى المؤلفة لا تخذلنا، إذ يكثر فى الكتاب سوقها أفكار العامة والمستشرقين السائدة فى السياقات الثقافية التى تدور هى فيها. تكتب المؤلفة وهى محملة بمثل هذه الأفكار بدرجة تجعل طرحها لموضوع معقد مثل الصور الانطباعية النمطية يتوقف عند الحجاب الذى تتخذه معادلاً موضوعياً

للمرأة المسلمة (الفصل الخامس). وعلى الرغم من أن معظم الكاتبات المسلمات اللاتى تتناولهن دراستها لا يرتدين الحجاب نجدها فى سياق الحديث عن المرأة المسلمة عازفة عن الاشتباك مع الصور النمطية الأخرى التى تصوغها لها ثقافات أخرى، وتكتفى بالتوقف عند صورة الحجاب الاستشراقية المثيرة بغموضها. يستتبع ذلك أيضًا أن المؤلفة تعد الحجاب ضربة موجهة لحرية النساء (الفصل السادس)، وهى مسلّمة استشراقية أخرى تتعارض مع الطرح التأسيسى الذى تسوقه المؤلفة فى مقدمة كتابها وتحاول التدليل عليه من خلال الكتاب، وهو أن النساء المسلمات يسلكن طرقًا متعددة ومبتكرة فى تحقيق غاية كونهن مفكرات مستقلات، بما فيهن المحجبات (مثل زينب الغزالى وفاطمة نصيف وغيرهن) ممن يتناولهن الكتاب.

****

يعد كتاب النساء يطالبن بإرث الإسلام كتابًا مهما للغاية يتناول بالتحليل كتابات نساء عربيات، ينتمين إلى سياقات جغرافية وفكرية مختلفة، طارحًا نقاط انطلاق تجمع بين هؤلاء النساء المفكرات، بها الكثير من العمق والجدية، سواء اختلفنا أو اتفقنا مع جزئيات الطرح. لا تخشى مريام كوك إعادة إنتاج بعض الصور النمطية للنساء المسلمات والعرب، وعلى الرغم من أنها تدرس وتنتقد الصور النمطية التى قولَبت فيها وسائل الإعلام فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة هؤلاء النساء، كما أن بعض أحكامها على المجتمعات العربية والإسلامية جاءت من العمق لدرجة أنها تنبأت بكثير مما كان المستقبل يحمله، مثل دور شبكات التواصل الاجتماعى على الإنترنت فى الحراك فى المجتمعات المحافظة، وكذلك حركات تمرد النساء فى دول الخليج، وبخاصة المملكة العربية السعودية، ضد بعض التقاليد المحافظة المقيّدة.

ويبقى الكتاب كذلك مهمًا لأنه يجعلنا نرى كيف تُرى ثقافاتنا وتراثاتنا وتُدرسان من قِبَل من ينظرون إلينا من خارج هذه الثقافات والتراثات، هؤلاء الذين لا يدرسون عالمنا، إسلاميًا كان أو عربيًا، فحسب بل يضطلعون بالكتابة

عنه وشرحه وتدريسه لآخرين. من المهم أن نتعرف على طبيعة الخطاب الذى تأسس عن ثقافاتنا وتراثاتنا وماهيته دون أن نشارك نحن بفاعلية كبيرة فى صياغته. فبينما يكشف لنا ذلك الخطاب فى بعض الأحيان ما نجهله نحن عن ثقافاتنا وتراثاتنا، والذى قد ينجم عن جهل أو تجهيل أو اعتياد الرؤية، فإنه يضع أمامنا قضايا قد نرغب فى الاشتباك معها، كما يكشف لنا فى الوقت نفسه عن مصادر بعض العقبات والمشكلات التى تحف التواصل بين الحضارات.

رندة أبو بكر

القاهرة - فبراير ٢٠١٢

شكر وعرفان

شارك أناس كثيرون فى صنع هذا الكتاب. وأجدنى فى المقام الأول أود أن أشكر إيفلين العقاد ومهناز أفخامى (Mahnaz Afkhami) وطيب بلغازى ومارى جين جرين (Mary Jean Green) وسوندرا هيل (Sondra Hale) وتشارلى كورتسمان (Charlie Kurzmann) وريتش مارتن (Rich Martin) وسامية سراج الدين ومايكل شابيرو (Michael Shapiro) وكارن سوان (Karen Swann) وبول فيى (Paul Vieille) الذين قرأوا أجزاءً من فصول الكتاب أثناء مرحلة الكتابة.

كما أحمل وافر العرفان لزملائى وتلامذتى فى جامعة ديوك: آن آليسون (Anne Alison) وهينا عزام (Hina Azam) وديانا باكستر(Diahnna Baxter) وركيا كورنل (Rkia Cornell) وكلاوديا كونز (Claudia Koonz) وكارول مايرز (Carol Meyers) وكيثى يودا ورودى يودا وتوميكو يودا (Kathy, Rudy and Tomiko Yoda)

كذلك فقد تعلمت الكثير من ملاحظات ديفد جيلمارتن (David Gilmartin) ولويد كريمر (Lloyd Kramer) وتونى لافوبا (Tony LaVopa) خلال العام ونيف الذى قضيته بصفتى عضوة فى حلقة سوير (Sawyer Seminar) لدراسات الهويات المكتسبة بالمركز القومى للدراسات الإنسانية.

وقد أقمت تواصلاً بحثيا مثمرًا مع أساتذة بقسم الدراسات الفرنسية بجامعة تونس، وذلك منذ ربيع العام ١٩٩٧. وقد أطلعتهم على أجزاء من هذا الكتاب،

ولهذا أسجل شكرى لحسن عنابى ورضا أبوقراع وجميل شاكر ونبيهة جيراد وفتحى تريكى ورشيدة تريكى على ملاحظاتهم القيمة.

كما أننى لم أكن لأتفهم آثار الغزو العراقى وآثار حرب الخليج على المنطقة لولا الترحاب والضيافة اللذان لقيتهما من ليلى العثمان، التى عرّفتنى بالعديد من الكتاب. وقد أرسل لى بعض هؤلاء الكتاب فيما بعد بمذكراتهم وقصصهم.

كذلك، فقد تعلمت من لقاءاتى مع زينب الغزالى فى مصر وفاطمة نصيف عمر فى السعودية كيف يُصنع التغير من داخل قلب منظومة ما. كما ذكّرتنى نوال السعداوى بأهمية احتفاظ المرء بمسافة بعد حتى ولو كان يعمل من داخل موقع من المواقع المركزية.

لم تأت أية ثمار لما كتبته طوال حياتى دون استفادتى من النقد الدقيق والمحب الذى أتلقاه من شريك عمرى، بروس لورنس (Bruce Lawrence)، وأشعر مع هذا الكتاب الذى يدين بالكثير لحماسه والتزامه أننى أسعد ما أكون بحمل هذا الدين له.

مقدمة

فى لفتة تعكس جهود النساء المتنامية فى سبيل خلق شبكات للتواصل على المستويين المحلى والعالمى، أعلنت منظمة الأمم المتحدة فى العام ١٩٧٥عن انطلاق "عِقد المرأة" (١٩٧٥ ـ ٨٥)، بهدف توجيه الأنظار نحو المكانة الجديدة التى أصبحت النساء تحتلها، وأدوارهن ومسئولياتهن الجديدة فى تلك المرحلة. وقد اهتم "عِقد المرأة" فى المقام الأول بأشكال الظلم المتعددة التى تعانى منها النساء، ولكنه احتفى فى الوقت نفسه بأن النساء قد أصبحن أكثر قوة وظهورًا فى سياق انخراطهن فى السياسات العالمية. فقد عملت الثورة التى شهدها مجال التقنية الإنجابية، بالإضافة إلى الطفرة فى دخول النساء مجال العمل، فى هدم الأنساق الأبوية، ومن ثم تحقيق استقلالية غير مسبوقة للنساء. نرى الآن أن النساء يعملن مع النساء من أجل النساء، فى إطار التوجه نحو مجتمعات بديلة لا تقوم على تثبيت هوياتهن وأدوارهن والتسيد عليها.

وتشكل النساء العربيات، واللاتى ظللن مختفيات لعصور طويلة، جزءًا من هذا الاتجاه، حيث نشهد فى العصر الحاضر ظهورهن بوصفهن مثقفات فاعلات على الأصعدة المحلية والقومية والدولية، وهو أمر يتيحه لهن حراكهن وخلفياتهن التعليمية. ويمكن بالطبع توقع أن تمر اللحظة الراهنة والتى تتزامن مع نهاية حقبة كاملة كغيرها من اللحظات التاريخية التى مرت بها النساء العربيات، وألا يدخلن التاريخ شأنهن شأن جداتهن. ولكن من الممكن تصور غير ذلك، إذ إن هؤلاء النساء لسن وحيدات، سواء فى بيوتهن أو فى العالم الأرحب.

تطالب النساء العربيات بأن يكن مسموعات ومرئيات، وذلك كرد فعل لإقصائهن عن سرديات أوطانهن التاريخية على مر العصور. فكثيرًا ما استبعدن عن التاريخ وحكايات الحروب وسرديات الهجرات والمنافى، كما استبعدن عن مجال الدين، سواء بشقه المادى أو التأويلى. وهناك أسباب عديدة تكمن وراء انتشار أصوات النساء العربيات مؤخرًا، ولكن أكثر هذه الأسباب تأثيرًا هو النفوذ القوى الذى ظهر فى الفترة الماضية للخطاب الدينى، وهو خطاب يولى المرأة اهتمامًا غير مسبوق، إلى جانب الثورة الكبيرة فى مجال تقنية المعلومات، والتى تتيح أشكالاً جديدة من التشبيك تحقق الاتصال بين فاعلات على المستوى المحلى والقومى والدولى، كما تلعب دورًا مهما فى الدفع بمفهوم عالمى للهوية والجماعة.

تشهد بدايات الألفية الثالثة ظهور الجماعات الدينية وانتشار أصواتها فى كل مكان، وهؤلاء يجعلون من النساء مركزًا رمزيا لاهتماماتهم ومناقشاتهم. نجدهم يطرحون أسئلة صعبة حول أدوار النساء ومسئولياتهن الجديدة فى عصر المعلومات، وهى أسئلة تؤثر بدورها على النقاشات الدائرة حول فكرة تحقيق الوجود على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون التضحية بالأعراف التقاليدية التى تكرس لها تراثات الأديان. وبينما نجد الفقهاء الدينيين المحافظين فى الوطن العربى يكتبون مجلدات ومجلدات عن مكانة النساء فى المجتمع الإسلامى الكبير، نجدهم كذلك يصيغون قواعد مضيّقة لسلوك النساء. وقد شرعت النساء المسلمات فى مواجهة ذلك الاهتمام الرسمى بأجسادهن، بعد أن تنبهن إلى التهديد الذى يمثله لقدرتهن على اتخاذ قراراتهن المستقلة. فنجد بعضهن يرفضن استخدام مصطلح "نسوى" فى وصف ما يقمن به، كما نجد بعضهن ينتهجن نهجًا نسويا دون أن يستخدمن المصطلح نفسه، بينما نجد القليلات منهن يشرن إلى أنفسهن بهذا المصطلح.

ويأتى استخدامى لمصطلح "نسوى" فى هذا الكتاب، النساء يطالبن بإرث الإسلام (Women Claim Islam) إشارة إلى النساء اللاتى يفكرن ويفعلن شيئًا فى سبيل تغيير التوقعات التقليدية لأدوار النساء ومسئولياتهن. لماذا إذًا أستخدم هذا المصطلح على الرغم من المقاومة التى يلاقيها، والتى ترى أنه مبطن

بإيحاءات تربطه بحركة النساء الغربيات وتوجهاتهن السياسية التقدمية؟ لقد سعت النساء فى الوطن العربى خلال القرن العشرين إلى العثور على مصطلح بديل، فمنهن من سمّين أنفسهن "أنثويات" و "نسويات") العلى (Al-Ali) ١٩٩٧: ١٧٤)، ومنهن من استخدمن كلمة "نسائيات" ('womanists') زهور (Zuhur) ١٩٩٣ : ٣٢) أو 'صانعات النساء مجدداً' ('remakers of women') 'أبو لغد (Abu Lughod) ١٩٩٨ : ٥ ـ ٦). وقد سعت هؤلاء المتعلمات، ذوات المكانة الرفيعة، الملتزمات بقضاياهن إلى تحسين أوضاع النساء. وبينما حاولت أنا الأخرى أن أجد مرادفات لكلمة 'النسوية' ('feminism') 'فقد وجدت نفسى مدفوعة لأن أشرح المرادف الذى أستخدمه بشكل يجعله يخدم وظيفة مصطلح 'النسوية' نفسها وهكذا فقد قررت أن أستخدم الكلمة دون أن أسعى إلى الاعتذار. وأنا أفعل ذلك لأننى لا أومن أن هناك ثمة حاجة إلى قصر معناها على مفهوم ضيق للعمل العام، كما أننى لا أتفق مع الحكم على المصطلح بأنه محدد بأطر ثقافية معينة. وقد ارتأيت أن أحتفظ بالكلمة كما هى لأننى أومن بأهمية فعل التسمية، وأجد فى كلمة "النسوية" اسماً قويا ذا رجع تاريخى. هل كان يتعين علىّ أن أرضخ لضغوط آتية من جهات عدة وأرفض المصطلح الذى يصف الجهود المبذولة فى هذا المجال بوصفه مصطلحًا استعماريا؟ إننى أومن أن جهودى سوف تساعد على استجلاء "التواريخ الطويلة للمقاومة التى قادتها النساء ضد الأنساق الأبوية المحلية والاستعمارية... فلو أننا استبعدنا كل أشكال النسوية بوصفها تقليداً مشوهاً للغرب، فسوف نجد أنفسنا نواجه خطر الإبقاء على سيطرة النسوية البيضاء، لسبب بسيط وهو أن لدى هؤلاء النساء البيض حظًا أوفر يمكنهن من نشر كتاباتهن، والوجود فى وسائل الإعلام العالمية، كما أن لهن حظًا فى التعليم والتمويل"، وذلك بحسب ما تذهب إليه الباحثة آن ماك كلينتوك Anne Mc Clintock (٣٨٤ : ١٩٩٥).

إن النسوية أكبر بكثير من مجرد أيديولوجيا تقف وراء حركات اجتماعية منظمة. إنها وقبل كل شىء نظرية للمعرفة، أى إنها موقف وإطار فكرى يؤكد دور الجندر (gender) فى فهم ترتيب المجتمع. تمدنا النسوية بأدوات تحليلية تمكننا

من تقييم الدور الذى تلعبه توقعاتنا المرتبطة بأدوار النساء والرجال فى خلق أوضاع ظالمة حولنا، وبخاصة بشأن النساء، وإن لم يكن بشأنهن حصريا. تنشد النسوية العدالة أينما تكون، كما تتطلب وعيا سياسيا وفكريا بالتمييز الجنسى، ورفضًا لأنماط السلوك التى تدعم ذلك التمييز، كما تساند النسوية مشروعات الناشطات التى تهدف إلى القضاء على ذلك التمييز وإتاحة الفرص أمام النساء للمشاركة فى الحياة العامة. وعلى الرغم من الرابطة الواضحة بين الوعى والرفض والعمل العام فإن الثلاثة لا يشكلون مراحل متنامية تصب فى النهاية فى محصلة واحدة. بمعنى آخر، فليس من الضرورى أن تنطلق الناشطة من فهم واضح للدور الذى لعبه الوضع الذى تسعى إلى تغييره فى الإضرار بالنساء، وقد لا تكون رفضت طوال حياتها أية ممارسة تمييزية قبل انخراطها فى حركة ما. فقد تسبق مرحلة العمل العام مرحلة الوعى، أو قد تعمل بمعزل كامل عنه. وينطبق الأمر نفسه على الرفض. وقد لا يتجاوز الوعى نطاقه الضيق، كما أن الرفض قد لا تمليه أجندة معينة. وكذلك، فإن العمل العام قد لا يمر بمرحلة الرفض ذات الطابع السلبى. وقد نجد امرأة أو مجموعة من النساء يولين جل اهتماماتهن إلى أمر إيجابى مثل صياغة نسق جديد، دون أن يكون قد سبق لهن رفض النسق القديم. ويصف هذا التعريف بالنسوية حالات متغيرة للوعى، تعكس كل منها فهم النساء لأنفسهن ولأوضاعهن المرتبطة بظروفهن الاجتماعية والبيولوجية. وبهذا التعريف تصبح النسوية غير تابعة لثقافة بعينها، فهى ليست عربية أكثر من كونها أمريكية، كما أنها ليست بحر - متوسطية أكثر من كونها شمال - أوروبية. هذا هو تعريف النسوية كما أستخدمه فى هذا الكتاب.

يُعنى كتاب النساء يطالبن بإرث الإسلام بدراسة عملية مهمة تتصدى لها النساء، وهى إعادة صياغة السرديات التأسيسية، مثل كتابة التاريخ أو حكايات الحروب أو سرديات الهجرات، وصولاً إلى الإسهامات الحديثة التى تقدمها النساء فى مجال الخطاب الإسلامى. وأركز فى دراستى على السير الذاتية والروايات التى كتبتها نساء عربيات، لأنها تعكس بوضوح كيف يخلق الأفراد واقعًا بديلاً. والبديل هنا لا يعنى المنفصل أو غير ذى أهمية، فربما أمدتنا تلك

التأملات فى التجارب الشخصية وتلك الانطلاقات فى عالم الخيال بمخطط عمل للمستقبل.

يمكن اعتبار الثورة الإسلامية التى قادها آية الله الخومينى فى إيران فى العام ١٩٧٩ أقوى الأحداث تأثيرًا على النساء المسلمات خلال هذا القرن، إذ تعد أول انتصار فى العصر الحديث لحركة سياسية ذات خلفية دينية تؤسس لدولة دينية. ولذلك فقد بدأ معها النظر إلى الإسلام على أنه وسيلة لتمكين المهمشين من التمثيل والسيطرة الممكنة. وقد نظرت المجتمعات العلمانية ذات الأغلبيات المسلمة إلى هذا الأمر بارتياب، مثلها مثل الدول القومية الغربية ذات الأطماع فى المناطق التى يسيطر عليها المسلمون. وبدأ الإعلام الغربى فى تصوير الإسلام باعتباره مصدرًا للخطر، وذلك بعد أن دأب لفترة طويلة على حرمان الأفراد المسلمين من التمثيل الحقيقى بأن اعتاد تقديمهم فى صورة متطرفين دينيين أو إرهابيين. وقد جاءت ردود أفعال الأنظمة العربية تجاه مظاهر العمل الناشط، سواء فى تونس أو المغرب أو سوريا، فى صورة تجريم وقمع للحركات الإسلامية الوليدة. وقد اتخذ الظهور الإسلامى الواضح على الصعيد العالمى، إلى جانب أبعاده العسكرية، بعدًا آخر: النساء بوصفهن تجسيدًا للدين بقوته المكتسبة حديثًا، أو رموزًا ثقافية تحد الحد بين المجالين العام والخاص.

وقد عنيت الثورة الإسلامية بالنساء سواءً كذوات فاعلة أم كمواضع لأفعال الآخرين، كما أن الجهود التى بذلتها النساء الإيرانيات لخدمة الثورة ضد الشاه والغرب فى وضع قضية النساء والسياسة والدين على الأجندة الدولية. وكما هو معروف لنا اليوم، فقد ساندت النساء المشتركات فى الصّراع الوطنى، واللاتى كانت معظمهن قد ارتدين الحجاب لتوهن ولأسباب ذرائعية، رجال الدين فى مقاومتهم الشاه ذا التوجهات الغربية. وقد ارتدين الحجاب الذى ينم عن توجهات سياسية ودينية ليعبرن به عن قناعاتهن المناوئة للغرب. وقد حرصت هؤلاء النسوة على ارتداء الحجاب لإيمانهن أن ارتداء ذلك الرمز الذى يجسد الحشد الوطنى ضد الشاه حليف الغرب هو بمثابة تأكيد على التزامهن وأهميتهن فى الحركة الوطنية، وأنه يساعد فى الإسراع بدخولهن حقبة جديدة تنحاز للمرأة. ولكن

هؤلاء النساء لم يكنّ مستعدات لفرض الحجاب بالقانون. فعندما وصل رجال الدين الثوريون إلى سدة الحكم جعلوا الحجاب فرضًا لا ينم عن تقوى النساء فحسب، بل عن دينية الدولة أيضًا. وهكذا تحول الخيار الوطنى إلى واجب دينى. ولم تكن تلك هى الواقعة الوحيدة، فخلال العشرين عامًا التى تلت قيام الثورة فى إيران، دأب المتطرفون دينيا فى كل مكان على التأكيد على دور النساء فى أيديولوجياتهم وحملاتهم الترويجية. وقد انتحل الرجال الذين اتجهوا حديثًا نحو التدين لأنفسهم الحق فى مراقبة مظهر النساء وسلوكهن. وحينما ننظر للأمر عن بعد، وغالبًا من خلال عدسة كاميرات التليفزيون، يبدو لنا أنه لم يكن ثمة خيار أمام هؤلاء النساء سوى الطاعة. وتنبئنا الحكايات التى نسمعها عن أفغانستان والسودان والجزائر وعن الجماعات الدينية المحافظة فى إسرائيل والولايات المتحدة عن نساء غيرن أسلوب لباسهن وقنعن بالبقاء فى البيت الذى أضحى رمزًا لـ "الوطن" فى هذا المجتمع الجديد.

وبينما أدت هذه التطورات إلى إضعاف نفوذ بعض النساء، فقد شحذت من قوة البعض الآخر. وها نحن نجد بعضًا منهن يرفعن أصواتهن فى مواجهة الظروف التى تسعى إلى تكميم أفواههن، وهى ظروف تعكس أوضاعهن فى مجتمعات متعولمة، مع العلم بأن مغامرة كتلك قد تهيل عليهن اتهامات بالخيانة الثقافية. ونجد هؤلاء النساء يسعين إلى صياغة واقع جديد يتخطى حدود القومية والهويات المحلية والعائلية، وذلك عن طريق نقل كلامهن من سياق محلى إلى سياق عالمى. ماذا تقصد هؤلاء النساء هنا حينما نجدهن يكررن أقوال الرجال عن دور النساء بوصفهن حاملات ثانويات للقيم الثقافية؟ من المهم هنا أن نشير إلى أن التسليم بأدوار الجندر التقليدية وأنماط السلوك المتوقعة فى وقت ما لا يتعارض بالضرورة مع المقاومة فى وقت آخر، بل إنهما قد يتزامنان أحيانًا. ونجد بعض النسويات العرب المسلمات يدرسن الدور الذى يلعبه الجندر فى صياغة المعرفة الإسلامية، وذلك باستخدام رأس المال الرمزى المتمثل فى القرآن والسنة النبوية (أو الأقوال والأفعال الثابت نسبها إلى النبى محمد) وهما أساس الشريعة الإسلامية. وفى حين لا تشكك هؤلاء النسويات فى موثوقية القرآن،

نجدهن يؤكدن على أهمية أخذ السياق الزمنى فى الاعتبار عند دراسة تفاسير القرآن المختلفة.

وتقدم المثقفات الناشطات نموذجًا قويا للفعالية النسوية فى سياق إسلامى. فقد أسست مجموعة من النساء دورية إسلامية نسوية، وذلك فى العام ١٩٩٢ تهتم بدراسة القرآن من منظور النساء ليس فقط بغرض تقديم تفاسير جديدة لجماعة صغيرة من الباحثات الإسلاميات، ولكن "لتنبيه النساء لأهمية المطالبة بحقوقهن"، وبالتبعية تغيير المجتمع (نجمبادى Najmabadi ١٩٩٨ : ٧٢، ٦٦، ٧١). تستفيد النساء هنا، مثلما استفادت الأمريكيات البروتستانتيات من التيار الإصلاحى فى منتصف القرن التاسع عشر، من "السلطة الدينية والنفوذ الاجتماعى (إذ يتخذن) السلطة الدينية دليلاً ودرعًا واقيًا فى آن واحد فى سياق مطالبتهن بحقهن فى صياغة الواقع العلنى" (بيوكانان Buchanan ١٩٩٦:١٤١). ونجد هؤلاء النساء يعمدن فى سعيهن إلى وضع نصوص دينية مختلفة جنبًا إلى جنب مع كتابات نسويات غربيات، وبالتالى يقوضن "التقسيم المعتاد بين ما هو إسلامى وما هو علمانى (وبذلك يجعلن) الشرق والغرب يتكلمان بلسان جديد، فى حوار متبادل، وليس على أساس رفض أحدهما للآخر". وترى أفسانة نجمبادى (Afsaneh Najmabadi) أن تلك التفاسير الراديكالية تعيد صياغة الحيز المكانى بطريقة تتيح "للنساء من مختلف التوجهات هدفًا مشتركًا" (نجمبادى ١٩٩٨ : ٧٧). وقد اختارت هؤلاء النساء الإيرانيات أكثر الوسائل علنية للمطالبة بسماع أصواتهن وبالتالى دخول مجالات لم تكن متاحة لهن من قبل.

نجد النساء العربيات اللاتى يخترن التحدث من داخل خطاب ذى هوية دينية واضحة بوصفهن "نسويات إسلاميات" (انظر: الفصل الثالث لمطالعة تعريف لهذه التسمية) يعترضن على فكرة عزل النساء عن الفضاءات المادية والخطابية فى الإسلام. ونجد ليلى أحمد (Leila Ahmad) المؤرخة المصرية ـ الأمريكية تذهب إلى حد افتراض تطور نوعين من الإسلام، واحد للنساء والآخر للرجال. فقد اعتادت النساء، وقد كن غالبًا أميات، أن يذهبن إلى المساجد لأسباب خاصة وشخصية فحسب، فى حين لم يكن يحضرن صلاة الجمعة والتى كان الرجال

يستمعون خلالها "للتفسير الرسمى" (الذكورى بالطبع) التقليدى للدين.. الذى يوضح لهم مرارًا وتكرارًا معنى أن يكون المرء مسلمًا" (أحمد١٩٩٩: ١٢٣ - ٢٤). وهكذا فقد طورت النساء فهمهن الخاص للإسلام، "متجاهلات - إلى حد كبير - مقولات الشيوخ ومواعظهم أو غيرهم من الشخصيات العامة". وهكذا أضحى إسلام النساء، الموسوم بصفاته الشفاهية والسمعية الواضحة، "يؤكد على السلوك الأخلاقى، ناظرًا إلى الإسلام بوصفه إطارًا يشكل روح المجتمع ومعاييره الأخلاقية، ووسيلة لفهم حياة الفرد والحياة الإنسانية بشكل أعم" (١٢٦). ولكن الإسلام ليس دينًا مبنيا على الجندر، بل هو منظومة دينية وأسلوب حياة مفتوحان أمام الرجال والنساء على حد سواء.

إن رفض النساء هيمنة الرجال على عملية إنتاج المعرفة فى الإسلام ليس بالأمر الجديد. فهناك نساء بدأن فى صياغة مطالب وطروح نسوية من داخل الأعراف والقيم الإسلامية بغية مجابهة الانتقادات الموجهة إليهن بأنهن مدفوعات بنفوذ غربى، مثل اللبنانية زينب الفواز. وبحلول العشرينيات من القرن العشرين، ظهرت النسوية بوصفها خطابًا وممارسات فى مصر ولبنان، وانشغل الرجال والنساء سواء من ينتمون لتيارات علمانية أو ملتزمة دينيا بقضية الحد الذى تسمح به الشريعة الإسلامية للنساء بمشاركة الرجال فى المجال العام.

وقد كان موضوع الحجاب وفرضيته أحد الموضوعات المهمة فى ذلك الوقت، وكانت هدى شعراوى، مؤسسة الاتحاد النسائى المصرى ورئيسته، قد قامت فى العام ١٩٢٣ بخلع حجابها علنًا داخل محطة القطار الرئيسية فى القاهرة. وكان موضوع خلع الحجاب يحفل بكتابات كثيرة قبل هذه الحادثة الجللة، ولكن الموضوع بدأ بعدها فى اتخاذ شكل واقعى ومحسوس بعدما دخلت المسلمات الملتزمات حلبة النقاش. وتشير الكاتبة اللبنانية نظيرة زين الدين وهى ابنة أحد العلماء المسلمين فى كتابها السفور والحجاب إلى أن الأوامر الموجهة للنساء فى الإسلام، وبخاصة فيما يتعلق بالحجاب، قد صيغت على مر التاريخ على أيدى الرجال. وتخصص الكاتبة مئات الصفحات لدفع قوى ومدعم بأدلة نصية بأن الحجاب ليس فرضًا دينيًا. وقد جاء رد الفعل العالمى لهذا الكتاب سريعًا

محمومًا، مما حدا بالكاتبة إلى إصدار كتابها الثانى بعنوان الفتاة والشيوخ (١٩٢٩). وقد جاء الكتاب فى صورة تجميع لعشرات المقالات التى صدرت تعليقًا على كتابها الأول وخاصة تلك التى كتبها الشيوخ الذين تشير إليهن فى العنوان، إلى جانب ردها على تلك المقالات. وقد كان من الواضح أنها لم تتراجع فى وجه من أرادوا إسكات صوتها، بل ازدادت تصميمًا وقوة. وقد أوضحت أن النساء "أقدر على تفسير الآيات القرآنية التى تتناول واجبات النساء وحقوق الرجال؛ لأن تلك الآيات تخاطبهن مباشرة (زين الدين ١٩٨٨ب، ٨٢). كما تؤكد الكاتبة حقها فى تدارس دينها وثقافتها دون أية قيود، بوصفها مسلمة ملتزمة، وابنة رجل مسلم ملتزم ـ وهو توصيف لنفسها تؤكد عليه كثيرًا فى الكتاب. كما ترى الكاتبة أن التقليد الأعمى للتراث، مثل التقليد الأعمى للغرب، يتعارض مع روح القرآن، وهو ما أدى بالمسلمين إلى أزمتهم الحالية (١١٠ ـ ١٤). وتؤكد كذلك أن الشريعة الإسلامية ليست تقريرًا بوليسيا يراقب أفعال الفرد والمعاملات الإنسانية، ولكنها تُعنى فى المقام الأول بالعلاقة الفردية بين المسلم وربه، ممهدة بذلك للخطاب الإسلامى النسوى الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن. وقد جمعت الناقدة السورية بثينة شعبان هذه المقالات التى كانت قد وقعت طى النسيان لمدة سبعين عامًا، وأعادت نشرها فى العام ١٩٩٨ (زين الدين ١٩٩٨ أ، ١٥، ٣٢).

ويعكس ظهور هذه المقالات الشُجاعة التى صدرت فى أواخر التسعينيات من القرن العشرين اتجاهًا متناميًا من قبل النساء المسلمات نحو المطالبة بالمساواة فى حقهن فى التواصل مع النصوص المقدسة فى وقت كان يشهد ارتفاع نغمة الخطاب الإسلامى. وقد اكتسب الدعاة الشعبيون رواجًا ونفوذًا كبيرين فى العالم الإسلامى منذ قيام الثورة الإيرانية فى أواخر التسعينيات من القرن العشرين. وأضحت مبيعات شرائط الكاسيت التى تحتوى على دروس وخطب دينية وسيلة نافذة لنشر الأفكار والخطاب الإسلامى فى الطبقات الاجتماعية كافة. وقد أحدث رواج هذا الخطاب فى طبقات المجتمع الإسلامى تغييرًا واضحًا فى مفهوم المجال العام، إذ لم تعد معرفة مصطلحات الخطاب الإسلامى واستخدامها

مقصورة على العلماء. وقد أدى سماع هذه الشرائط المسجلة إلى تعريف الناس العاديين بهذه المفاهيم والمصطلحات، حيث لم تكن لديهم من قبل فرص للتواصل معها. وبهذا أصبح حتى لغير المتعلمين القدرة على مناقشة الأمور الدينية.

وقد كانت خطب الدعاة من الرجال وأحاديثهم هى التى تحظى بالتسجيل على شرائط الكاسيت حتى ظهر الدعاة من النساء فى التسعينيات من القرن العشرين وأصبح بمقدورهن إلقاء خطبهن فى المساجد وبدأت تسجيلاتهن تحظى بالتداول والانتشار، وإن لم يكن انتشارًا ربحيا إذ كان انتشارًا غير تجارى. وبعكس ما خلص إليه الكثير من دارسى الأصولية الإسلامية بأن غالبية المشاركين فى هذه الظاهرة كانوا من الشرائح الدنيا للطبقات المتوسطة (انظرى لورانس Lawrence ١٩٨٩)، فإن موجة التأسلم التى نعيشها اليوم تشكل تأثيرًا على كل الطبقات. وقد قامت سامية سراج الدين بدراسة الممارسات الدينية الجديدة لدى نساء الطبقة العليا فى القاهرة إبان التسعينيات. وقد أوضحت فى الملاحظات الميدانية التى دونتها فى العام ١٩٩٩ والتى عرضتها علىّ أن النساء متوسطات العمر اللاتى تربين فى بيوت علمانية قد اتجهن إلى التحلق فى ممارسات دينية مثل حضور "الدروس التى تقام فى أيام محددة من الأسبوع فى مسجد ما، وتلقيها نساء درسن فى معاهد معتمدة لمدة عامين على الأقل وحصلن على شهادات إجازات فى 'الدعوة' من الأزهر أو من جهات أخرى معتمدة. وعلى الرغم من أن هذه الدروس تعقد فى مساجد أو زوايا، فإن الحضور لا يكون سوى بدعوة أو بترشيح من أحد". ومن ضمن أشهر هؤلاء الدعاة الأستاذة سوسن التى كانت تعمل معلمة للغة الإنجليزية، والتى تلقى دروسًا أسبوعية لمئات من النساء اللاتى يفترشن الأرض فى انتظارها. وتغطى الموضوعات التى تتناولها الدروس نطاقًا يمتد من أصول الوضوء إلى الحجاب. ومن الموضوعات الأكثر تحديدًا موضوع التجويد. وتزداد هذه الأنشطة خلال شهر رمضان وتضاف إليها أنشطة أخرى، حيث تجمع صلاة التراويح النساء والرجال يوميًا فى المساجد. وتعلق سامية سراج الدين على المفارقة التى تجدها فى أن النساء يكابدن الكثير من أجل إفساح الوقت لصلاة التراويح "فى خضم التزاماتهن الاجتماعية - فعلينا ألا

نتسى أن على هؤلاء النساء كذلك واجبات مثل المشاركة فى تنظيم عرض للأزياء للمصممة حنا مورى (Hanae Mori) فى سياق الحفل الخيرى الذى يقيمه نادى الروتارى، أو حضور عرض لأوبرا عايدة عند سفح الهرم، إلخ". (رسالة إلكترونية من سامية سراج الدين ١٢/ ٣/ ١٩٩٩).

أما فى السعودية، فقد ظهرت الداعيات المسلمات خلال العامين الماضيين، وهن الأخريات يجتذبن الجماهير من النساء من كل الطبقات. تلقى سميرة جموم محاضراتها فى منطقة وسط مدينة جدة كل يوم اثنين، أما يوم السبت فيأتى دور الفقيهة الشهيرة الدكتورة فاطمة عمر نصيف فى إلقاء محاضراتها على ما يقرب من خمسمائة امرأة. وتنبع دعوتها مباشرة من قول النبى محمد: "اطلبوا العلم ولو فى الصين." وتخصص الداعية فصلاً كاملاً فى كتابها عن حقوق المرأة وواجباتها للحديث عن حق المرأة فى اقتفاء المعرفة وفى أن تعى حقوقها وواجباتها وأن تضع تلك المعرفة قيد الممارسة (نصيف ١٩٩٩: ٨١).

وللدكتورة فاطمة تأثير قوى على النساء من كل الأعمار. وقد حكت لى شابات صغيرات وعيونهن تتوهج حماسًا أن الدكتورة فاطمة جعلتهن يدركن أن القرآن يخاطب كل إنسان مباشرة، فى حين امتدحت النساء الأكبر سنًا قدرتها على إمدادهن بأدوات مستقاة من النصوص المقدسة تمكنهن من تبرير سلوكهن ورغبتهن فى المشاركة الكاملة فى مستقبل بلادهن. وقد شهدت السنتان الماضيتان رواجًا كبيرًا فى استخدام تكنولوجيا المعلومات فى المملكة العربية السعودية، حيث نرى أطباق الإرسال الفضائى تملأ سماوات المدن، فى حين تُسمع أجراس الهواتف المحمولة طيلة الاجتماعات، كما أصبح التواصل عبر الإنترنت من السعودية متاحًا منذ شهر مارس لعام ١٩٩٩. تمثل هذه التغيرات بداية انفتاح نافذة ما على احتماليات حدوث حراك اجتماعى قوى.

وقد كنت فى شهر نوفمبر من العام ١٩٩٩ فى زيارة للمملكة العربية السعودية لمدة عشرة أيام، وتمكنت فى اليوم الأخير من إجراء مقابلة مع الدكتورة فاطمة. وكنت قد سمعت من الجميع عن أحاديثها ودروسها المدموغة بشخصيتها الآسرة والتى تلقيها فى المناسبات العامة وعلى شاشات التلفيزيون. كنت أود معرفة ما

إذا كانت الدكتورة فاطمة ترى أن ثورة المعلومات سوف تغير القيم السائدة سواء على المستوى المحلى أو على مستوى المملكة ككل.

"كانت وسائل التواصل بين النساء قائمة هنا فى الماضى ولا تزال. وكانت النساء دائمًا قادرات على الاتصال بمن يردن، حتى ولو كن فى بيوتهن"، ذلك ما أخبرتنى به الدكتورة فاطمة. "وأنتم اليوم فى الولايات المتحدة عندكم الظاهرة نفسها. لقد سمعت أن ملايين الأمريكان يعملون من بيوتهم، سواء كانت تلك رغبتهم أم كانوا مرغمين. وعلى الرغم من أنهم غير موجودين فى جماعة، فهم فى الوقت نفسه ليسوا منعزلين، إذ نجد اتصالهم ببعضهم البعض أقوى من ذى قبل، حالهم فى ذلك حال النساء هنا. لقد اختاروا الانعزال المادى حتى يتمكنوا من تعزيز مجتمعاتهم الافتراضية."

ويمكن لمن يتناول الأمور من منظور تاريخى أن يشكك فى جدوى المقارنة بين انعزال مادى قسرى وآخر اختيارى، فى حين نجد من السهل أن يتفق ناقد ثقافى مع ما تقول الدكتورة فاطمة. إن عالم ما بعد الحداثة يشهد إمكانية النظر إلى التاريخ من منظور أفقى بصورة تمكننا من التعرف على أوجه التشابه بين الثقافات التى تسود فى أماكن مختلفة فى وقت واحد، دون الحاجة إلى الرجوع إلى الاختلافات بينها، وهى اختلافات ظهرت عبر مراحل زمنية مختلفة. بمعنى آخر، لا يعنينا الوقت والكيفية اللتان نشأت بهما صيغة ما للعلاقات الإنسانية بالقدر الذى تعنينا الدينامية التى تعمل بها هذه الصيغة. لقد أصبح التواصل العالمى والتداخل الثقافى اليوم هو الأساس. وحتى فى أكثر المجتمعات المحافظة التى تمارس الفصل بين الجنسين يمكن الآن للنساء أن يتواصلن على المستوى الدولى وأن يتبادلن الآراء حول الصيغ التى يفهمن بها المعايير والقيم الدينية والاجتماعية.

وبينما كان الفقهاء والمفكرون الدينيون فى الماضى هم وحدهم المنوطين بتحديد ما هو مسموح وما هو غير مسموح، فإن الرجال والنساء من شتى مناحى الحياة يدركون اليوم أن محددات أى حوار محلى حول ممارسات آنية وتوجهات مستقبلية قد أصبح يتخذ صيغًا متأسلمة (islamized) وأنه عليهم أن يتعلموا

قواعد الإسلام إن هم أرادوا أن يكون لهم صوت مسموع. وتصف باحثة الاجتماع الباكستانية فريدة شهيد (Farida Shaheed) الوعى المتنامى بأنه على الرغم من التنوع الكبير فى العالم الإسلامى، فإن "التعبير عن الأبوية فى المجالات الثقافية (المتمثل فى البنى والأنماط الاجتماعية والقوانين والسلطات السياسية) يأتى مدعومًا بشكل كبير بطزوح تحيل إلى الإسلام والعقيدة الإسلامية" (شهيد٧٩: ١٩٩٥). وتذهب الباحثة الاجتماعية والكاتبة المغربية فاطمة مرنيسى (Fatima Mernissi) إلى أبعد من ذلك فى سياق وصفها تنامى اهتمام الجماعات الإسلامية بجسد المرأة وأدوارها الاجتماعية خلال الثمانينيات من القرن العشرين، حيث ترى أن نفوذ هذه الجماعات يرجع إلى "حملة إعلامية حقيقية." وقد أفزع الكاتبة ما شهدته فى الآونة الأخيرة من إعادة نشر كتابات فقهاء إسلاميين معروف عنهم العداء تجاه النساء فى طبعات زهيدة الثمن وواسعة الانتشار (مرنيسى١٩٩١: ٩٧ ـ ٩٩).

لقد انتشر الخطاب الإسلامى فى المجالين العام والخاص بصورة جعلت كل من يرغب فى البقاء فى مشهد الخطاب العام محتاجًا إلى تعلم استخدامه. وقد كتب عبد الله النعيم، وهو باحث سودانى فى الشريعة الإسلامية قائلاً: "يتعين على المدافعين عن حقوق النساء الإنسانية إدراك أن ما من خيار سوى استخدام خطاب إسلامى. وأيا كان موقفهم تجاه هذا الخطاب، فإن الحقيقة التى لا يمكن إنكارها أن الجماعات الإسلامية قد نجحت فى 'أسلمة 'الخطاب العام فى معظم المجتمعات الإسلامية" (النعيم ١٩٩٥ : ٥٩) وتتساءل النساء: كيف للتقنيات الحديثة وللقيم الثقافية التى تحملها أن تصبح متوائمة مع المقدمة الواضحة التى ترى فى القرآن والسنة قيمًا أبدية؟ كيف للمرء أن يكون حداثيًا وعولميًا ويبقى على تمسكه بدينه؟ ما الدور الذى سيلعبه الإسلام فى تشكيل مواطنين حداثيين وأخلاقيين يمكنهم الحياة فى عالم سريع التغير ونقد هذا العالم؟ هل سينفع رد الفعل المستقى من الإسلام تجاه العولمة النساء أم سيضرهن؟ وكيف سيغير التواصل الأفقى فى العلاقات الإنسانية التى كثيرًا ما كانت مبنية على التسلسل الهرمى الرأسى؟

تنتج عن التواصل هويات جمعية تنخرط فى مقاومة قوى كثيرة، منها فى المقام الأول قوى العولمة. وقد تتشكل هذه المجتمعات المقاومة نتيجة لإقصائها عن النظام العالمى، ولكن ذلك لا يعنى أنهم يتحاشون منافعه. أما المجتمعات التى لم تستطع تحديث نفسها فى عالم يثمن التصنيع والتطورات المادية والهندسية التى استلزمها هذا التصنيع، فقد أصبح بإمكانها الآن صياغة وسائل للتواصل على قدم المساواة مع مجتمعات أخرى كانوا من قبل يعدونها مجتمعات لا يمكن التبارى معها. وفى عالم تقدر فيه قيمة المجتمعات بقدر اندماجها فى النظام العالمى - وهناك أمثلة على ذلك مثل الصناعات القائمة على التعاون الدولى - هناك فرص غير مسبوقة كما أن هناك مخاطر غير مسبوقة قد تؤدى بتلك المجتمعات إلى الفشل والإقصاء النهائى.

لقد فككت العولمة الإرث الاستعمارى المحلى فى كثير من المجتمعات، كما فككت إخفاقات فترة ما بعد الاستعمار وتهديدات الاستعمار الجديد وحولتها جميعًا إلى حالة من الضعف تتطلب ردود أفعال جديدة. وقد كانت حركات الأسلمة من أعلى ردود الأفعال صوتًا، وخاصة تلك التى اتخذت أشكالاً مسلحة. أما ردود الأفعال المكملة، التى لم يكن ظهورها قويًا فقد ظلت لفترة منخفضة الصوت. ولذا نجد بعض الناس، وبالأخص من يسمون أنفسهم نسويات إسلاميات يبتكرون وسائل يتعاملون بها مع مقدرات عديدة، مثل التغيرات التى يتعين عليهن قبولها ليتمكنّ من البقاء بوصفهن جزءًا من عالم متحول، ورغبتهن فى نقد حداثة العولمة، وابتكار أسلوب ناجع يقدمن أنفسهن به ويحفظ لهن فى الوقت نفسه كرامتهن وقيمهن الأخلاقية وتناسق أفعالهن. وقد خلع السعى نحو تحقيق ذلك التوازن أهمية رمزية على النساء. وتشير ليلى أحمد إلى أن المؤسسات الإسلامية التى كثيرًا ما سعت إلى عزل إسلام النساء عن إسلام الرجال تحاول الآن تخطى ذلك الفصل بين الجنسين. فها نحن نشهد سعيًا دءوبًا للتقريب بين المجالين بهدف خلق خطاب وروح جمعية إسلامية (أحمد ١٩٩٩: ١٢٩).

ولكننا نجد الجماعات ذات التوجهات النسوية الإسلامية تخلق وسائل للاستفادة من العولمة، حتى وهى تقاوم القوة التدميرية الكامنة فيها. كما نشهد

تزايد أعداد النساء اللاتى ينخرطن فى جماعات دينية معينة ويتدارسن ويناقشن القيم والأعراف الإسلامية بوصفها ممارسات وخطابات ثقافية، وذلك عن طريق التواصل عبر البحار والمحيطات باستخدام الهاتف، والفاكس، وشبكة المعلومات. وهنا تزداد قدرة هذه الجماعات على التأثير لأنه ليس من السهل إسكات أصواتهن سواء بواسطة أقاربهن أو عن طريق القوى الدينية التى لا تتفق مع ما يقلنه؛ فى حين نجدهن يتحدثن على نطاق عالمى بوصفهن جزءًا من المجتمع الإسلامى العالمى أو الأمة الإسلامية، على الرغم من أنهن لا زلن قيد الحيز المكانى لمجتمعاتهن الضيقة. كيف لهؤلاء النسوة أن يجدن مثل ذلك المنبر الذى هو منبر محلى وعالمى فى الوقت نفسه؟ سوف أحاول فيما يلى التدليل على أن الإسلام يوفر رأس المال الرمزى لتهيئة مثل ذلك الحيز الخطابى الذى يبدو محفوفًا بالتناقضات.

تتجاوز الأديان الحدود الجغرافية، وهذه مقولة شديدة الصدق بالنسبة للإسلام. فقد أسهم ارتباط الإسلام المكانى بشبه الجزيرة العربية فى خلق إمكانات كبيرة لبناء هوية مكانية مركزية عابرة للثقافات و(مهجر) (diaspora) افتراضيين. لعبت الأديان دورًا محوريًا على مر العصور فى صياغة الهوية، سواء على المستوى المحلى أو العالمى، حيث نرى أن بعض الباحثين، من أمثال المؤرخ الفرنسى فرنان برودل (Fernand Braudel) قد ذهبوا بأنه قبل ظهور النزعة القومية فى القرن التاسع عشر، كانت "الرابطة الدينية الأمر الوحيد الذى أعطى البشر إحساسًا حقيقيًا بالاتحاد" (برودل ١٩٩٥: ٨٢٤). كانت الثقافة والحضارة مرتبطين ارتباطًا قويًا بالدين، وكان الدين يتبوأ مرتبة متقدمة فى صياغة الهوية المحلية الفطرية حيث كانت حقوق الفرد المدنية مرتبطة بالدين. ولنأخذ إيران مثالاً. فقد كان يطلق عليها فيما قبل الثورة الدستورية (١٩٠٥ ـ ١٩١١) اسم "الدولة الشيعية" ولم يطلق عليها اسم "الدولة الإيرانية" إلا لاحقًا. وقد جاء التعريف الجديد "دولة" أى "شعب متعدد اللغات والأديان يقف سواء أمام القانون متعارضًا مع التسلسل الهرمى الأصيل الذى أسسه الإسلام فى دولة الملالى" (تافاكولى تارغى (Tavakoli-Targhi) ١٩٩٠: ٩٣، ٩٩). كما نجد الجماعات

المسلمة واليهودية فى المغرب العربى، والتى وقعت قيد الاستعمار، تأخذ صفات الشخصية القومية. يرى جاك دريدا (Jacques Derrida) أن هذه الجماعات كانت مؤلفة من مسلمين ويهود محليين فى المقام الأول، ثم أصبحوا بعد ذلك مواطنين داخل موقعهم الجغرافى (انظر الفصل الثانى). ويرى الكاتب المغربى طاهر بن جلون أنه بينما كان الجزائريون المسيحيون يعتبرون فرنسيين، وبينما صار اليهود فرنسيين بعد العام ١٨٧٠، فلم يكن للمسلمين جنسية سوى "محليين" ("indigenous") وهو مصطلح يشير إلى "من يقبعون فى أدنى رتب السلم الاجتماعى. محلى = أدنى" (بن جلون ١٩٩٨: ٥٣).

يمنح الدين حقوق المواطنة أو ينزعها. وهنا نشهد حالة يتحول فيها الاندماج بين الهويات المكانية إلى انتماء ثقافى - عرقى، وهو الأمر الذى يتشابك بدوره مع عوامل تاريخية وجغرافية. بمعنى آخر، كان الدين عنصرًا أساسيًا فى تشكيل الهوية المحلية (دريدا ١٩٩٦: ٣٤ - ٣٥، ٦٦، ٦٨). وإبان عصر الاستعمار فى تونس والجزائر والمغرب كانت ذكريات الهوية تتمثل فى الانتماء إلى دين ما، وكان الإسلام يمثل دولة روحانية أو ثقافية، تلك التى أصبحت لاحقًا موقعًا لشن المقاومة على الغرب. وقد كان ذلك هو الخطاب السائد خلال فترات الكفاح من أجل التحرر، كما هو الخطاب السائد اليوم حتى فى أماكن تسودها العلمانية واتباع الغرب مثل تركيا، حيث "نرى الإسلام عاملاً داعمًا فى القومية الجديدة الساعية إلى مجابهة النزعة الكمالية[1]، والتى تسعى بدورها إلى الاستقلال عن النماذج المحلية التى ينطوى عليها الدين الإسلامى" (جول (Gole) ١٩٩٦: ١٣٩). وترفض هذه النزعة القومية الجديدة فى تركيا فكرة اتباع الغرب التى كانت تميز فترة حكم كمال أتاتورك، بينما تضع مكانها اهتمامها النابع من المكان والموجه إلى الهوية التاريخية والدينية والقومية.

ويمكن أيضًا استخدام الأديان بشكل لا تاريخى بهدف بناء هويات عابرة للقوميات داخل المجتمعات الافتراضية، أى المجتمعات التى تلتزم بقيم تتجاوز

(١) نسبة إلى كمال أتاتورك (المترجمة).

الزمان والمكان. ولكن المجتمع وإن كان غير محدد بالجغرافيا فإنه قد يصبح قادرًا فى الوقت نفسه على استحضارها. ولا يعنى أن جماعات سياسية معينة قد تمكنت فيما مضى من الحصول على سلطة علمانية متوسلة باسم إله ما أن هذه السلطة قد جعلت من الدولة التى تدين بهذا الدين مقرها الفعلى. ولكن الأمر كثيرًا ما بدا بهذا الشكل، إذ كان الوسم الدينى المقدس كافيًا لتبرير تخطى الموانع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجغرافية والثقافية والوصول إلى السلطة. وقد مكن ذلك بعض الزعماء الدينيين من خلق تاريخهم القومى على نمط دينى، ثم تسمية المنطقة التى يحكمونها باسم دينى.

يوفر الإسلام رأس المال الرمزى الذى لا يتوافر عادة للدول القومية التى ظهرت حديثًا. وبعكس احتكام القوميين إلى فكرة "نقاء الدم" والتى يصفها رافضوها بالفكرة الزائفة، نجد المسلمين قادرين على استحضار جذور الأمة الإسلامية الخالصة، بل وقادرين على التواصل اليسير مع هذه الأصول. ومهما تلوثت المجتمعات الإسلامية جراء السيطرة الأجنبية، فإن لدى المسلمين الباحثين عن ماض خالص النصوص المقدسة ليلجأوا إليها. وقد يتطور الإسلام بوصفه دينا ويتغير بتعدد تأويلات النصوص ولكن مصادر هذه التأويلات تبقى دون مساس بها. وهكذا تصبح الأمة الإسلامية وجودًا لازمًا لا يهاب الانمحاء على يد قوى التقسيم المكانى. وقد تجد المجتمعات الإسلامية أنفسها مقسمة حينما توضع حدود جغرافية جديدة، ولكن تظل الصلات الثقافية والرمزية قائمة بينهم والمسلمين الآخرين، متمثلة فى الهوية التى تتجاوز القوميات وفى وسائل الاتصال الحديثة. ونراهم يعيشون فى المناطق الحدودية التى كفلت لهم البقاء الفعلى والثقافى مثل النازحين واللاجئين فى العصر الحديث. ولكنهم لم يتحولوا إلى نازحين يتحركون أبدًا داخل حدود الدول أو عابرين لتلك الحدود، بل إن هويتهم الجغرافية المرنة، التى تتحرك دومًا بين الجذور والمهجر هى التى تصيغ هويتهم بوصفهم مسلمين.

بمقدور المسلمين، بوصفهم جزءًا من المجتمع العالمى، أن يفكروا بشكل يعبر القوميات، ويحتفظون فى الوقت نفسه بروابط عميقة مع مكان معين، سواء كان

مكان الميلاد، أو مكانًا اختياريًا أو إجباريًا. ومنذ بدايات الإسلام فى شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع ومع امتداده السريع شرقًا تجاه الصين وغربًا تجاه أسبانيا، فإن الحضارة الإسلامية بشخصيتها الزمانية والمكانية دائمًا ما كانت تمثل موضع الهوية الأول للمسلمين. وقد كان العالم الإسلامى على مر التاريخ عبارة عن شبكة واسعة تربط بين جنباتها نقاط التقاء حضرية تمثل مواقع لتدارس المعرفة الإسلامية وإنتاجها. ويعد الاترحال والكوزموبوليتانية من الأسس المهمة لهوية المسلمين الروحانية والمادية. نرى مثالاً على ذلك الحج كل عام إلى مكة، والهجرة، أى "حتمية النزوح من بلاد تضيق بممارسة الإسلام إلى بلاد لا تضع قيودًا على ممارسته. أما زيارة مقامات العارفين بالله، والسفر اقتفاءً للمعرفة فيعدان أمثلة أخرى على الاترحال المدفوع ببواعث دينية." وينبئ الاترحال، سواء كان سفرًا رمزيًا أو واقعيًا، دائمًا بالعودة إلى "عالم أسطورى تعاد فيه صياغة الوطن، أو تلك 'البقعة الثابتة 'التى يبدأ منها السفر وينتهى إليها، بينما توحى بأسفار جديدة." ويعد الاترحال جزءًا لا يتجزأ من واقع كل مسلم، "وكثيرًا ما أسهم بقوة فى صياغة المخيلة الدينية، فى الماضى والحاضر على حد سواء" (آيكلمان وبسكاتورى (Eickelman and Piscatori) ١٩٩٠: ٥، xiii، Xvi). ويتيح ذلك التأكيد على الارتحال المادى والمعنوى أمام المسلمين الفرصة لاتخاذ مواقعهم فى الحيزين المحلى والعالمى فى آن واحد، فى حين يتيح لهم فرصة العودة إلى حيز محلى آخر، سواء فى الماضى أو فى الحاضر، ومن ثم العودة إلى حاضر جديد.

ويتأثر المسلمون بحكايتين ترتبط فيهما الهوية بالحيز المكانى: أولاهما حكاية عابرة للقوميات ومنزوعة المكان. وهى تروى حكاية التشظى الاجتماعى والاتحاد العشائرى الآنى. وهى كذلك حكاية تشير للمستقبل. فالمسلمون ينتشرون فى معظم دول العالم وليسوا مواطنى دولة واحدة. ويستشعر أى مسلم تلك السمة العالمية فى هويته مرة على الأقل على مدار حياته حينما يؤدى مناسك الحج. ففى هذا الشهر يرد الحجاج المسلمون القادمون من كل بقاع العالم الذين ينتظمون تحت لواءات دولهم التى يأتون منها إلى مكة والمدينة بالمملكة العربية

السعودية، فتصبح المدينتان نموذجين مصغرين للعالم الإسلامى متعدد الثقافات.

أما الحكاية الثانية فهى حكاية قومية. فعندما ننظر للوراء نجد هذه الحكاية تتخذ لنفسها جذورًا فى حيز مكانى معين. وعلى الرغم من أن المسلمين قد يكونون مواطنين فى معظم دول العالم، يظل بإمكانهم استحضار فكرة الأمة، وهو ما يطلق عليه فى العصر الحديث "الوحدة الإسلامية". وهم بذلك يربطون بين الحكايات التى تتخطى القوميات، وتلك التى ترتبط بدولة ما بأن يجعلوا من أنفسهم مهجرًا لقبيلة من القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية. وقد استطاع المهجر أن يحافظ على تماسكه بالإبقاء على الروابط التاريخية مع هذه الأصول التى بناها الخيال. وتنتج هذه الروابط عن اثنين من دعائم الإسلام الخمس: الحج، الذى يتعين على كل مسلم أداؤه مرة فى العمر، والصلوات الخمس التى يؤديها المسلم باللغة العربية -لغة القرآن. يخلق الارتحال الطقوسى لبقعة ما فى شبه الجزيرة العربية والاستخدام اليومى للغة تلك البقعة، إلى جانب استخدام بوصلة لتوجيه المؤمنين فى أى مكان على وجه الأرض نحو مكة، بالضرورة وعيًا عابرًا للقوميات يربط بين المسلمين أيًا كان المكان الذى يعيشون فيه والمركز الرمزى لدينهم. بالإضافة إلى ذلك، فإن التسلسل الهرمى الاجتماعى فى العالم الإسلامى يشكل المركز فى شبه الجزيرة العربية ليجعله قاصرًا على نخبة محدودة العدد. يتمثل كونك "شريفًا" فى قدرتك على تقصى جذور نسبك حتى تصل إلى مكان معين وعائلة معينة تنتمى إلى قبيلة النبى - قريش فى القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية، بغض النظر عن المكان الذى ولد المرء ويعيش فيه. وهكذا يصبح انحدار النسب أحد الوسائل غير المرتبطة بالمكان التى تتمكن بها النخبة من التواصل مع المكان والجذور.

ونظرًا لأن الحج يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الجماعة المؤسسة الذى عرضنا له آنفا، كما يرتبط بالإرث اللغوى وانحدار النسب، فيمكن فهمه على أنه أكبر من مجرد التقاء فريد لأعراق وإثنيات وثقافات فى هاتين المدينتين العربيتين. يمكننا أن ننظر إلى الحج باعتباره مناسبة يلتئم فيها شمل الإندونيسيين والأمريكيين

والسنغاليين على "أبناء عمومتهم" من العرب ليؤدوا مناسك الرحلة الروحانية إلى "وطنهم" مكة، وهى العودة التى يشرعون فيها خمس مرات فى اليوم حينما يولون وجوههم فى الصلاة.

وها نحن فى نهاية القرن العشرين نجد النساء يستعن بهاتين الحكايتين فى إيجاد مكان لهن فى عالم عابر للقوميات، بصفتهن نساء قويات ومسلمات متدينات يلتزمن بالعدالة الاجتماعية. ونجدهن فى الوقت نفسه يرسخن جذورهن فى حيز الإسلام كى ينتزعن السلطة التى تمكنهن من مجابهة هؤلاء الذين يعلون من شأنهن بوصفهن رموزًا فى الوقت الذى يقصونهن فيه بوصفهن أشخاصًا.

يقتفى كتاب **النساء يطالبن بإرث الإسلام** تاريخ النساء العربيات الأدبى منذ القرن التاسع عشر حتى الآن حيث نشهد أعدادًا متنامية من النساء يتحدين السلطات فى مجتمعاتهن، وبخاصة السلطات الدينية. وما يشد انتباهى دومًا هو الجماعات الأدبية وليس الفرد الفذ. وأرى أن التركيز على الإنتاج الثقافى الجمعى لتلك الجماعات هو الوسيلة الوحيدة التى ستجعلنا ندرك أن المفكرات العربيات فى كل مكان يجابهن السرديات الحاكمة التى تطمس وجودهن فى الساحة السياسية الفاعلة. وتكشف لنا جهود هؤلاء النساء عن أن التواريخ الرسمية هى تواريخ منحازة على أحسن تقدير، تعنى بإلقاء الضوء على جانب واحد من جوانب الواقع، وهو الجانب الذكورى، مشوهة بذلك ما حدث بالفعل ومقلصة إمكانات ما يمكن أن يحدث فى المستقبل.

أتناول فى الفصل الأول الحكايتين اللتين أسميتهما حكاية الحرب (كوك (Cooke) ١٩٩٧) وحكاية النجاح فى المهجر. وأبدأ بمقارنة النصوص التى كتبتها كاتبات كويتيات وعراقيات عن حرب الخليج برؤيتين لحكاية الحرب، إحداهما لوزير الدفاع الأمريكى ريتشارد تشينى (Richard Cheney)، والأخرى للرئيس العراقى صدام حسين. وعلى الرغم من أن التقنيات العسكرية قد تطورت على مر الزمن، نرى أن إطار السرد نفسه لا يزال باقيًا فى حكايات الحرب. حتى فى

حالة حرب الخليج حينما شهدنا فى البداية نزوعًا إلى هدم الثنائيات المتضادة التى اعتدنا عليها فى الحروب سرعان ما تحول إلى التعبيرات المعهودة المنطلقة من المتضادات. وقد شهدت تلك العملية استحضار مفاهيم غير محددة مثل "الخط المرسوم على الرمال"[٢] (line in the sand) وهو مفارقة سعت إلى طمأنة المشاهدين بأن الحرب الافتراضية التى يشاهدونها هى حرب تقليدية محضة. كانت هناك جبهة تضع الأخيار مقابل الأشرار. وقد محت مثل هذه الرؤية للحرب واقعًا كانت فيه النساء تشاركن فى القتال، وشكل فيه المواطنون العراقيون أهدافًا للهجوم. ثانيًا، أتناول قصص النساء عن حيواتهن فى المهجر والتى تقوض الادعاءات القائلة بضرورة ترك الوطن، إذ إنه فى واقع الأمر يجد كثير من المهاجرين، حتى المتعلمين منهم، أنفسهم مجبرين على القيام بأعمال وضيعة فى أوطانهم الجديدة والرزح تحت ظروف معيشية متدنية. ولكنهم يضطرون إلى الاحتفاظ بهذه الإخفاقات قيد الكتمان، وبذلك تعيد القصة نفسها مرارا وتكرارًا. أما التساؤل هنا فهو: كيف لنا أن نوقف هذه الحلقة المفرغة؟ تكتب الكاتبة اللبنانية إيملى نصرالله عن المجتمعات التى لا تتوقع من أبنائها النجاح إلا حين يخرجون من أوطانهم. وتكشف حكاياتها عن عيوب النظام الذى يشجع أحسن أبنائه وأذكاهم على الرحيل دون إعطائهم أية ضمانات للنجاح. وتثبت الزيارات التى يقوم بها الأهل لهؤلاء النازحين، أو تلك التى يقوم بها النازحون لأوطانهم، وخاصة بين النساء، أن تفضيل الشتات على البقاء يضر بكلا الطرفين.

يتناول الفصل الثانى دور اللغة الأم فى عملية صياغة الرجال والنساء لهوياتهم، حيث أقوم بمقارنة أربعة نصوص فى السيرة الذاتية كتبها أربعة كتاب من المغرب العربى: آسيا جبار(Assia Djebar)، وعبد الكبير خطيبى(Abdelkebir Khatibi)، وألبير ميمى(Albert Memmi)، وجاك دريدا. وأخلص هنا إلى أن اللغة الأم تشكل موقعًا من مواقع القوة والتهديد نظرًا لارتباطها بالأمهات وبقوة النساء. وتتوقف قدرة الفرد على استخدام اللغة الأم استخدامًا إيجابيًا على ثلاثة عوامل: الجندر، والاستعمار، والدين. فبينما نرى الكتاب الرجال يتصارعون مع

(٢) عبارة اصطلاحية قد تعنى : ١) الحد الأقصى للفعل فى مناسبة ما أو ٢) نقطة اللاعودة. (المترجمة).

لغتهم الأولى وبصفة خاصة مع ارتباطها الإشكالى بأمهاتهم، نجد آسية جبار تتعاطى معها بحب، حيث ترى لغتها الأم، أى لغة البربر الأصلية، لغة قادرة على إطلاق سراح كل ما يقبع خلف أبواب الصمت التى تغلف إسهامات النساء على مر التاريخ. وتنطلق الكاتبة من استراتيجية واعية تقوم من خلالها بتأصيل لغة النساء مما يجعلها تعثر على الأدوات التى ستمكنها من هدم بيت السيد. يقوم هؤلاء الكتاب بالفصل بين اللغة ومكان الميلاد من ناحية والهوية من ناحية أخرى، وهم بذلك يثيرون الشكوك حول كرة الذات المتكاملة المنفصلة عما دونها، مؤكدين على الطبيعة التركيبية لكافة المفاهيم المتعلقة بثبات الهوية.

أما فى الفصلين الثالث والرابع، فأتناول بالتحليل عدة نصوص أصنفها بوصفها نصوصًا نسوية إسلامية. ماذا تعنى عبارة النسوية الإسلامية؟ ألا تنطوى العبارة على تعارض ما؟ ما الفرق بين كلمة مسلم (Muslim) بوصفها هوية ممنوحة، وكلمة إسلامى (Islamic) بوصفها هوية مكتسبة؟ متى تصبح النساء اللاتى يعتبرن أنفسهن مسلمات لأنهن ولدن فى دين الإسلام وهو الدين المدون على بطاقات هوياتهن، إسلاميات؟ أتناول هنا نصوصًا أدبية لكاتبتين من المغرب العربى: آسيا جبار (ولدت فى العام ١٩٣٨) وفاطمة مرنيسى (ولدت فى العام ١٩٤١)، وكاتبتين مصريتين: نوال السعداوى (ولدت فى العام ١٩٣١)، وزينب الغزالى (ولدت فى العام ١٩١٧)، محاولة من خلال تحليلى لتلك النصوص أن أبرهن على أن النسوية الإسلامية ليست هوية ولكنها إحدى المواقع الممكنة التى تستطيع المرأة أن تتكلم منطلقة منها. وقد تعمدت اختيار كاتبات يمكن لمن يصرون من الجانبين على وضوح المصطلح أن يطعنوا فى مقومات وصفهن بإسلاميات أو نسويات. من الجلى أن نوال السعداوى نسوية، ولكن ماذا عن كونها إسلامية؟! أما زينب الغزالى فهى تعلن بوضوح أنها إسلامية، ولكن ماذا عن كونها نسوية؟! أهدف من خلال تناولى لنصوص وكاتبات شديدات التباين إلى اختبار تصورى المبدئى عن ماهية النسوية الإسلامية. تؤكد هؤلاء الكاتبات على حق النساء فى الاضطلاع بأدوارهن فى كتابة تاريخ مواطنيهن، ويعتبرن النبى محمدًا قائدًا لثورة نسوية تعرضت للوأد فى مراحلها المبكرة، فنراهن يحكين حكايات

تفضح الفساد فى واقعهن وتخلق إمكانات تَصور مستقبل بديل. نجدهن ينتقدن محاولات السلطات الدينية الإسلامية الحول بينهن وبين فعل ما يردن، حتى وهن مازلن متمسكات بمعطيات ثقافاتهن التى تضعهن فى جبهة واحدة مع المسلمين من إخوانهن وأخواتهن فى مواجهة الاعتداءات الخارجية.

أما فى الفصل الخامس، فأقوم بتناول المنطلق الخطابى المشترك الذى تتحرك منه هؤلاء اللاتى يصنفن أنفسهن نسويات إسلاميات، وهو المنطلق الذى أسميه "قراءة نقدية متعددة الأوجه". وعلى الرغم من أن هؤلاء يندر أن يكن إسلاميات راديكاليات (Islamists)، فإنهن مع ذلك يربحن من التغييرات التى تطرأ على القطاعات الأكثر محافظة فى مجتمعاتهن. وقد مكنتهم عمليات إعادة توجيه ولاءاتهم على المستوى المحلى من أن يسعوا فى طريق صياغة علاقات وشبكات اتصال جديدة. نجد هؤلاء النسوة يستثمرن رأس المال الرمزى الذى يقدمه الإسلام فى تقديم قراءة نقدية متعددة المستويات، وهى قراءة لها دور فعال فى صياغة مواقع جديدة لإبداء الرأى تساهم فى إنتاج معرفة جديدة. تقدم عملية القراءة متعددة الأوجه فرصة كبيرة للنساء لتدعيم نفوذهن فى المجتمعات الإسلامية. فهى تمكنهن من الخروج من منطقة الهامش إلى بؤرة التمثيل، فنراهن يؤكدن بسعيهن لتأمين مجال يمارسن من خلاله الفعالية فى المجتمع، ويكون مقبولاً دينيًا، على ذلك التوتر القائم بين المجالين السرمدى والتاريخى، والإلهى والإنسانى، والمنزلى والقومى أو حتى المتجاوز للقوميات. ونجدهن حريصات على ألا يقدمن هذه الثنائيات فى صورة متضادات ينفى أحدهما الآخر. وتلعب الصور متعددة الثقافات دورًا أساسيًا فى كل حالة من هذه الحالات، فى حين يكتسب العتاد المادى والثقافى والبصرى الذى نحمله معنا فى محاوراتنا مع الآخر أهمية كبيرة، نظرًا لأننا نعيش فى عالم يتزايد فيه نفوذ الصورة المرئية بقوة كبيرة، وتكتسب نفوذًا أقوى من نفوذ الكلمة المكتوبة. يكمن التحدى هنا فى تمزيق الغلاف الرقيق الذى يغلف الصور التى يصوغها لدى العرب والأمريكان عن بعضهم البعض، حتى تبقى هذه الصور قيد التحولات والتغيرات التى تشكل عملية مستدامة من التواصل المتبادل.

أما الفصل السادس فيعرض لأحدث اتجاهات البحث الأكاديمى الذى يتناول النساء العربيات المسلمات فى الولايات المتحدة. فمع حلول أواخر الثمانينيات كانت النساء العرب-أمريكيات قد بدأن فى الاضطلاع بتولى مسئولية إنتاج معرفة جديدة عن النساء والجندر والدين فى العالم العربى. ورغم أن الكثيرات كن يخترن خانة "أبيض" فى إحصاءات تعداد السكان، فقد تحولت بعض منهن مع اندلاع حرب الخليج نحو أخذ فكرة الهوية مأخذًا سياسيًا واعتبار أنفسهن "ملونات". يدعم هذا النزوع باتجاه إبراز الذات موقعهن داخل الولايات المتحدة، فى الوقت الذى يربطهن بأقليات أخرى داخل الولايات المتحدة ليشكلن معًا سياسات للمقاومة. وهن بهذا يضفن أصواتًا ورؤى جديدة لما يحدث للنساء فى العالم العربى. ولهذا وبفضل مساهمات هؤلاء النساء الفكرية فقد أضحى البحث فى قضايا النساء العربيات المسلمات مجالاً مهمًا نشهد فيه تطور الصورة التى تتخطى الثقافات.

وقد نبهتنى كتابة هذا الكتاب إلى مدى إشكالية فكرة الهوية الواحدة الثابتة، سواء كانت ممنوحة أو مكتسبة، فى حين علمتنى دراسة الاستراتيجيات البلاغية التى تستخدمها الكاتبات العربيات أننا جميعًا ننتمى إلى جماعات متعددة فى آن واحد. وليس يؤدى هذا الانتماء المتعدد بالضرورة إلى حال مَرضية. فنحن لا نعانى من اختلال ناتج عن تعدد الشخصيات، إذ نجد أنفسنا فى كل مناسبة من مناسبات حياتنا نتماثل مع البعض ونختلف عن البعض الآخر. وقد يسمح لنا أحيانًا هؤلاء الذين نتماثل معهم بمنصة نطلق أصواتنا من خلالها، وقد لا يسمحون فى أحيان أخرى.

إن الحكايات التى نحكيها لا تفتأ تشكل هوياتنا وتبرزها، كما يمنح السرد بعض الشكل والتنظيم على الفوضى التى تميز حياتنا. وعلينا ألا نغفل عن هذه الآلية الفاعلة فى أنفسنا وفى الآخرين. والحكاية التى أحكيها عن نفسى هنا ما هى إلا إحدى الحكايات التى قد أكون نسجتها من خيال إحدى انتماءاتى المتعددة. نحن نشهد سقوط فكرة الهوية الثابتة المبنية على الجغرافيا واللغة والعرق فى زمن تنشط فيه أسفار الناس فى شتى بقاع الأرض مع بقائهم على

اتصال أينما كانوا. ولكن لا يكفى أن القول بأننا نعيش فى زمن ما بعد الهوية إذ علينا أن نفهم كذلك معنى أن نكون دائمًا فى حالة تشظ دائم. أقوم فى هذا الكتاب ، النساء يطالبن بإرث الإسلام، بتقصى الوسائل التى تبحر بها المثقفات العربيات فى خضم هويات متعددة واضعات صوب أعينهن هدفًا واحدًا هو توصيل أصواتهن بوصفهن مثقفات فاعلات ينادين بالعدل والحرية.

(١)
تاريخ النساء العربيات الأدبى

قبل أن أشرع فى تناول التطورات التى مرت بها كتابات النساء العربيات فى الفترة الأخيرة، والتى شهدت نقلة من الاهتمام بأمور علمانية إلى توجه إسلامى متنام، أود أن أضع هذه النصوص فى سياقاتها التاريخية. أدرس فى هذا الفصل الأساليب التى استخدمتها النساء العربيات فى جعل حكاياتهن تغير مفاهيم أساسية فى الأدب العربى الحديث. فقد عنى الكتاب العرب فى القرن العشرين بقضايا كثيرة، ولكن بقى لقضيتين أساسيتين أوضح التأثير على صياغة المثقفين العرب لتجاربهم. الأولى حكاية الحرب، والثانية حكاية خبرات المهاجرين بعد تركهم أوطانهم.

لا يعرف الكثيرون أن النساء العربيات كن يكتبن وينشرن كتاباتهن القصصية منذ القرن التاسع عشر. ويمكن اعتبار ثلاث كاتبات لبنانيات وكاتبة مصرية رائدات فى مجال كتابات النساء فى الأدب العربى، وهن: زينب فواز (١٨٦٠ ـ ١٩١٤) ولبيبة هاشم (١٨٨٠ ـ ١٩٤٧)، ومى زيادة (١٨٨٦ ـ ١٩٤١) فى لبنان، وعائشة التيمورية (١٨٤٠ ـ ١٩٠٢) فى مصر. وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين تزايد أعداد الكاتبات العربيات، ولكن بقيت أعمالهن قيد التجاهل كما لو لم يكتبن أى شىء. ولم يبدأ الالتفات إلى كتابات النساء حتى الستينيات والسبعينيات حينما بدأت دراسات نقدية متناثرة فى الظهور متناولة كتابات بعض منهن مثل نوال السعداوى فى مصر، وليلى بعلبكى فى لبنان، وكوليت خورى فى سوريا. ولكن الثمانينيات شهدت تغيرًا واضحًا تزامن مع بدء عملية ترجمة

أعمال هؤلاء النساء الروائية. وقد أقيم أول معرض كتاب نسوى عالمى فى لندن فى العام ١٩٨٦، وشهد تقديم كتابات كاتبتين عربيتين لمتحدثى الإنجليزية. فقد أصدرت دار النشر (Quartet) الترجمة الإنجليزية لرواية الكاتبة اللبنانية حنان الشيخ بعنوان حكاية زهرة (١٩٨٠) وهى رواية كانت قد أثارت جدلاً واسعًا حين نشرت بالعربية. كما أصدرت الدار ترجمة لمجموعة قصصية للكاتبة المصرية أليفة رفعت أعطتها عنوان Distant Vīew of a Minaret (١٩٨٦)، وهى قصص تتناول حياة نساء يعانين من الوحدة فى مدينة القاهرة. وها نحن أولاء بعد أربعة عشر عامًا نجد النساء العربيات يتمتعن بشهرة أكبر بكثير، سواء فى أوطانهن أو فى الخارج.

الدراسات النقدية

تسارع إيقاع كتابات النساء العربيات بدرجة فاقت كثيرًا الاحتفاء العالمى بهن. نجد مثلاً أن أعداد الكاتبات من النساء فى المملكة العربية السعودية تتزايد بسرعة، على الرغم من أن تعليم الفتيات لم يبدأ هناك حتى الستينيات. وقد دعيت فى العام١٩٩٠ لإلقاء المحاضرة الافتتاحية فى المؤتمر الأول للكاتبات السعوديات. وعلى الرغم من أن حضور المؤتمر اقتصر على مدن ساحل البحر الأحمر، فإنه ضم أكثر من ستين امرأة. نعرف جميعًا أن التناول النقدى للكتابات الأدبية يتطلب بعض الوقت.

وقد جاءت أول محاولة جادة لتصنيف الكاتبات العربيات والاحتفاء بهن فى العام ١٩٨٦عندما أصدر يوسف زيدان قائمة ببليوجرافية تضمنت ٤٨٦ امرأة يكتبن باللغة العربية فى الفترة ما بين الثمانينيات من القرن التاسع عشر وثمانينيات القرن العشرين. وقد كان أكثر من نصف هذا العدد من الكاتبات قد أصدرن على الأقل كتابين. وبينما شهد النصف الأول من هذا القرن اقتصار وجود الكاتبات العربيات على المدن التى تشكل مراكز أدبية مثل القاهرة وبيروت، فقد أصبح لدينا فى السبعينيات إنتاج أدبى نسائى من كل البلدان العربية. ويكشف لنا تقفى يوسف زيدان لهذه العملية تاريخيًا عن الكثير، حيث لم يعثر إلا على عشرين كاتبة فى الفترة ما بين نهايات القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن

العشرين (بعضهن لم يكتبن سوى فى المجلات)، وذلك بمعدل خمس كاتبات كل عشرة أعوام، فى حين ارتفع العدد إلى عشرة فى الفترة من الثلاثينيات إلى الأربعينيات، ليرتفع فى العقد التالى إلى خمس عشرة كاتبة. وقد ازداد العدد إلى أكثر من الضعف فى فترة ما بين الخمسينيات والستينيات ليصل إلى ثلاث وثلاثين، ثم إلى ست وتسعين فى الفترة بين الستينيات والسبعينيات. أما الفترة التى تلت ذلك، وهى آخر فترة تناولتها الببليوجرافيا، فقد شهدت مائة وتسعًا وعشرين كاتبة حتى فى بلدان شبه الجزيرة العربية التى تعتبر حديثة العهد بتعليم الفتيات. وقد قام يوسف زيدان فى العام ١٩٩٩بنشر طبعة محدّثة من الببليوجرافيا الصادرة فى العام ١٩٨٦ لتغطى الفترة الممتدة حتى العام ١٩٩٦. وهنا نجد معلومات عن رقم مذهل من الكاتبات العربيات يصل إلى ألف ومائتين وواحدة وسبعين كاتبة. بمعنى آخر أن العدد تنامى إلى ثلاثة أضعاف بعد مرور بضعة سنين فقط.

شهدت المائة عام الماضية كتابات لمئات من الكاتبات العربيات، وإن بقى الاهتمام النقدى بكتاباتهن محدودًا. وقد سعت جهود الباحثين والباحثات حتى فترة قريبة إلى تصنيف كتابات النساء تصنيفًا زمنيًا وتحديد نقطة نهاية واضحة لكل من تلك المراحل. وبصورة أعم، فقد أشار النقاد إلى التحول من الاهتمامات الشخصية نحو الانشغال بين الحين والآخر بالاهتمامات السياسية الذى تزامن مع دخول بعض الدول فى حروب ضد الاستعمار. وقد علق بعض النقاد ممتدحين تطور تلك الكتابات من كتابات ضعيفة إلى كتابات جيدة، ومن النزوع إلى التقليد الذى يميز مرحلة تكوين الهوية إلى الانشغال بقضايا قومية، وكذلك من الانغماس فى الهم الخاص إلى التحول إلى الشأن السياسى. دائمًا ما يعد التحول نحو الحداثة أمرًا جيدًا، وهو جيد بصفة خاصة فيما يتعلق بالنساء (راجعى زيدان ١٩٩٥).

أما لو أنعمنا النظر فى النصوص، فسوف يكشف ذلك لنا عن أحداث مختلفة كانت تحدث فى نفس الوقت فى أماكن مختلفة. فقد تطورت اهتمامات النساء من زمن لآخر، ومن دولة لأخرى، بل ومن فترة عمرية لأخرى لدى المرأة الواحدة.

ويمكن تصور مدى واسع من الموضوعات التى تهم النساء وتجعلهن أحيانًا يكتبن عن أنفسهن، وأحيانا أخرى عما كان يحدث لرجال ونساء فى مجتمعاتهن. فالنساء مثل الرجال، ينشغلن بأكثر من قضية فى الوقت نفسه ويكتبن عنها، وهو ما يميز رحلة أى كاتب مع الكتابة.

ويكثر تناول الكاتبات العربيات الموضوعات السياسية بأساليب تميزهن عن غيرهن، حتى ولو كان ذلك يحدث غالبًا بصورة غير مباشرة. وقد أوضحت الاستراتيجيات الأدبية التى تبنتها هؤلاء النساء فى التعامل مع السلطات التى تحاول تقييدهن، سواء على مستوى العائلة أو المستويين المحلى والعالمى، التوترات التى تواجهها مجتمعاتهن فى المراحل التى تعقب التحرر من الاستعمار فى مواجهتهم للإرث الذى خلفه الاستعمار، فى الوقت الذى تسعى هذه المجتمعات إلى إيجاد مكان كريم لها فى عالم يناصبها العداء. ومن الصعب اعتبار كل رواية أو قصة قصيرة حكاية رمزية متكاملة، وإنما يجدر اعتبارها حجرًا فى فسيفساء متكاملة يرجّع كل منها صدى الآخر.

تمثل كتابات النساء العربيات ردودًا على بعضها البعض، كما تختبر الإمكانات القائمة فى مجتمعاتهن المحلية، وفى نفس الوقت تتداخل مع الاهتمامات العابرة للقوميات. وتعد مطالعة المجلدات التى تضم مختارات لأعمال كاتبات مختلفات أحسن وسيلة للتعرف على كتاباتهن، إذ يتعرف القارئ هنا على السياق الذى يعطى كل عمل أدبى منفرد معنىً وواقعًا يتخطى العمل نفسه إلى ما هو أبعد. وتقوم مثل هذه المجلدات بمهمة أكبر من مجرد وضع كتابات النساء فى سياقاتها، فهى تضمن ألا يقع التعبير الجمعى الذى تمثلة قيد التكميم والتهميش فى حالة ما إذا تم إسكات صوت ما من ضمن تلك الأصوات. تعزز هذه المجلدات كذلك المبدأ الذى ذهبت إليه فرجينيا وولف (Virginia Wolf) من أن الأعمال والكتاب العظام لا يظهرون من فراغ، ولكنهن جزء من مشروع أدبى أوسع. وقد قدم يوسف الشارونى فى كتابه المعنون **الليلة الثانية بعد الألف** فى عام ١٩٧٥ عشرين كاتبة مصرية إلى مجال أدبى كان حتى هذه اللحظة يرفض الاعتراف بأن هناك كاتبات من النساء، سوى باعتبارهن مجرد استثناءات. وقد بدأ الشارونى مقدمته بقوله:

"علاقة المرأة برواية القصة علاقة قديمة"، حيث أشار كذلك، وكما هو متوقع من عنوان الكتاب، إلى شهرزاد الحكاءة الأسطورية فى كتاب الف ليلة. ولكن احتفاء الكاتب بإسهامات النساء فى الأدب العربى تتعدى بكثير مجرد استدعاء الأساطير والأدب الشعبى، حيث يربط التطور الأدبى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، والذى يرى أنه "تحول جذرى فى فن القصة كان أشبه باختراع السيارة" لما انطوى عليه من تغيرات ذات أبعاد اقتصادية-اجتماعية طرأت على أدوار النساء وحقوقهن (الشارونى ١٩٧٥ : ٨) وتُعنى القصص التى اختارها الشارونى بكفاح النساء فى مواجهة الظلم الذى يتعرضن له عندما يواجهن بما يتوقعه منهن المجتمع من الناحية السلوكية. وقد جاء هذا الكتاب متضمنًا تلك الكتابات بالإضافة إلى ببليوجرافيا مستفيضة ليبرهن للمرة الأولى على أن النساء كن فاعلات لمدة طويلة فى المجال الأدبى.

وقد أصدرت ليلى محمد صالح فى العام ١٩٨٢ ثانى هذه الكتب بعنوان أدب المرأة فى الجزيرة والخليج العربى. وقد ألقى صدور هذه المختارات الضوء على نساء كثيرات كن يكتبن فى هذه المنطقة بأساليب تنم عن نظرة نقدية لمجتمعاتهن، وذلك على الرغم من غياب التعليم الرسمى، والفصل بين الرجال والنساء فى المجال العام والذى يؤدى بدوره إلى ندرة وجود النساء فى المجال العام وإلى تهميشهن سياسيًا. وقد أثارت الكثيرات من هؤلاء النساء تساؤلات عن مصطلح "أدب النساء" مفضلات أن يتعامل النقد معهن دون تفرقة.

قمت فى كتاباتى، سواء كانت كتبًا أو مختارات أدبية، بتقصى مساعى النساء العربيات الأدبية، حيث عنيت فى كتابى بعنوان War's Other Voices الصادر فى العام ١٩٨٨ بجمع شهادات النساء اللاتى كتبن عن الحرب الأهلية اللبنانية فى الفترة بين العامين ١٩٧٥و١٩٨٢. وقد أطلقتُ على هؤلاء النساء اسم اللامركزيات البيروتيات (Beirut Decentrists) بهدف لفت الانتباه إليهن بوصفهن مدرسة للكتابة شاركن معًا فى أدب الحرب بوصفهن مواطنات لبنانيات مناضلات. وقد قدمت فى الكتاب قراءة لأعمالهن الأدبية مجتمعة، مما مكننى من استقصاء التحول الذى طرأ على وعيهن وأسلوبهن فى تقديم ذواتهن. لم

تجنح الكاتبات من دائرة اللامركزيات البيروتيات إلى وصف الفوضى التى كانت سائدة فى بلادهن وقتها بالثورة أو حتى بأنها تناحر بين الخير والشر. لقد كانت حربًا شرسة اندلعت لأسباب نفعية ذاتية، وقد أدت إلى تدمير البلاد التى ادعت أنها قامت من أجل مصلحتها.

وقد قمت فى كتابى بعنوان Women and the War Story (١٩٩٧) بدراسة كتابات جماعة أخرى من النساء اللاتى كتبن عن حرب الاستقلال فى الجزائر، وعن رد الفعل الفلسطينى للاحتلال الإسرائيلى فى العام ١٩٤٨ ثم فى العام ١٩٦٧، وكذلك عن حرب العراق وإيران. وقد أتاحت لى قراءة أعمال هؤلاء الكاتبات معًا فرصة تبين الاختلاف بين النساء اللاتى شاركن فى الحروب فى فترة ما قبل الاستعمار أو فى الحروب ضد الاستعمار وهؤلاء اللاتى شاركن فى حروب فترة ما بعد التحرر من الاستعمار، فيما يتعلق بنظراتهن لذواتهن. فقد كانت المناضلات فى فترة الصراع مع الاستعمار يرين أنهن يفعلن ما يفعله الرجال، ولم يغير ارتداؤهن ملابس الرجال نظراتهن لذواتهن ولا لما قد يطرأ على أدوارهن فى مرحلة ما بعد الحرب. أما النساء فى حروب مرحلة ما بعد التحرر من الاستعمار فلم يضطررن إلى حمل السلاح لكى يعتبرن أنفسهن مناضلات. تقدم هؤلاء النساء أنفسهن فى صورة مناضلات، ولكن ليس لأنهن يحاربن مثل الرجال ولكن لأنهن نساء بصفة خاصة، ويتعرضن أحيانًا للأذى لأنهن نساء. وتعد تسمية هؤلاء النساء ما يفعلنه "قتالاً" إسهامًا منهن فى عملية تغيير وعيهن بأنفسهن وبمجتمعاتهن. وقد تمكنت هؤلاء النساء من الوصول إلى فهم مفاده أن الدول التى تحارب من أجل التحرر تحتاج إلى كل مواطنيها فى حربها تلك. وعندما تنضم الجماعات التى كانت تعانى من الإقصاء فيما مضى إلى الحرب وتصبح جماعات مقاتلة فإنها تغير طبيعة القتال، وفوق ذلك فإنها تغير طبيعة حكاية الحرب نفسها.

حكاية حرب الخليج

كتبت النساء العرب كثيرًا عن الحرب لأنها أضحت بصور عديدة جزءًا من حيواتهن. وقد تكون الحرب حربًا أهلية مثلما هو الحال فى لبنان، أو حربًا ضد

الاستعمار كما فى الجزائر أو فى كافة البلاد الأخرى التى هزمت الحكم الاستعمارى إبان منتصف القرن العشرين، أو حربًا تقليدية مثل حرب العراق وإيران. ويمكن من ناحية أخرى أن تكون الحرب حربًا بمعنىً مجازى أو حتى معنى روحى مثل فكرة الجهاد والذى يعنى الكفاح الدينى ضد حالة حاضرة من الجهل والفساد (انظر الفصل الرابع). وقد أضحى الوعى بانتشار العنف بصوره المنظمة أو العشوائية جزءًا من الحياة اليومية، فى حين يسرت التقنيات الحديثة عملية تعميم طبيعة الحروب فى عصر ما بعد الحداثة. فها نحن نرى دولاً تدعم شركات لصنع الأسلحة واسعة المدى يجعل من الصعب تخيل مكان واحد تدور فيه الحرب. ومع غياب وجود جبهات محددة يدور فيها القتال وغياب الوضوح فى طبيعة المقاتلين، فكيف لنا أن نحدد الوقت الذى بدأ فيه القتال بقدر من الثقة يجعلنا نسمى ما نتابعه حربًا؟ وكيف لنا أن نضع نهاية لما لم تعلن بدايته فى ظل غياب علامات واضحة تعلن عن بدايات الحروب؟ ثم ها نحن نشهد وسائل الإعلام تتابع كل هذا الغموض وغياب السيطرة المصاحب له وتنقله إلى المنازل فى قلب نيويورك وغابات بورنيو الاستوائية وصحراء أفريقيا.

لكن الحرب تنطوى على حقيقة مؤكدة واحدة، وهى ضلوع النساء فى حروب مرحلة ما بعد التحرر من الاستعمار بصورة أوضح بكثير من ذى قبل. فقد تكون النساء قد شاركن الرجال فى الحروب من قبل بصفتهن ممرضات أو مساعدات فى معسكرات القتال أو جنديات يرتدين ملابس الرجال ولكنهن لم يقمن أبدًا بالقتال بصفتهن نساء. وقد شهدنا وجود النساء فى الحروب ضد الاستعمار فى آسيا وأفريقيا فى صورة محاربات فى حرب العصابات أو ممن كن يقمن بعمليات الاختطاف أو تنظيم جماعات المقاومة المحلية. ومؤخرًا رأينا الفلسطينيات يقاتلن بوصفهن أمهات فى الانتفاضة الفلسطينية، يواجهن الجنود بأجسادهن بغية إبطال فعالية وسائل العنف التقليدية. ولكن النساء اللاتى لم ينخرطن فى القتال قد يجدن أنفسهن مجبرات عليه لأن أجسادهن قد أصبحت رسميًا أهدافًا عسكرية للاغتصاب أوالقصف.

وتحكى النساء العربيات حكايات شخصية كثيرة عن مواجهاتهن أشكال العنف، المنظم منها والعشوائى. وتتميز حكايات هؤلاء النساء عن حرب الخليج

بفصاحة التعبير، حيث لعبت الحرب دورًا مهمًا فى صياغة الهوية العربية وبخاصة فى الولايات المتحدة (انظر الفصل السادس). أصدرت الشاعرة الكويتية المثيرة للجدل والمحظورة من النشر، الأميرة سعاد الصباح، فى العام ١٩٩١ مجموعة شعرية بعنوان "هل تسمحون لى أن أحب وطنى" تحوى شعرًا ساخرًا مرًا عن حرب الخليج. وتتناول القصائد الأزمة المعنوية التى واجهها الكثير من المثقفين العرب ولكن تأثيرها الأكبر كان على الأطفال، وخاصة فى الفترة التى تلت اندلاع الحرب. وتشير الشاعرة ضمنيًا إلى التنافر بين خطاب الوحدة العربية والذى يتعلمه الأطفال فى كتبهم الدراسية وانكسار الواقع وتشظيه اللذين يعيشهما أطفال الخليج (الصباح ١٩٩١: ٩٧). ولا يمتد حنق الشاعرة على النظام العراقى إلى الشعب العراقى نفسه، فكما سنرى، كانت الكاتبات الكويتيات على وعى تام بأن المواطنين العراقيين ليسوا هم الملومين. تقول الصباح إن مكانة "الشعب العراقى العظيم" سوف تبقى دومًا فى قلبها، لأنها واثقة من براءتهم (١١٢).

وقد انتقدت الكاتبات العراقيات والكويتيات السرديات الكبرى عن الدكتاتوريات القروسطية التى واجهت الديموقراطيات الحديثة، وعن فكرة المسلمين الأخيار فى مواجهة المسلمين الأشرار. وعلينا أن نقرأ حكايات هؤلاء النساء بوصفها شهادات ذات طبائع خاصة، تتيح للآخرين التعرف على جانب من جوانب الواقع الذى يأتى مخالفًا لقصة حرب الخليج التى تريد فرض نفسها بوصفها الحقيقة الخالصة والتى يحكيها من هم فى السلطة، سواء فى الولايات المتحدة أو فى العراق.

اندلعت حرب الخليج فى السابع عشر من يناير من العام ١٩٩١. وقد كان الناقد الثقافى الفرنسى جان بودريار (Jean Baudrillard) قد كتب أولى مقالاته الثلاثة فى جريدة ليبيراسيو (Libération) الفرنسية عن الحرب، وذلك قبل اندلاعها بأسبوعين. وقد كان بودريار مقتنعًا وقتها، مثلما كان الكثيرون، بأن المشاهد الاستعراضية التى كانت تعرض وقتها عن التحضير للحرب قد تعنى الاستغناء عن الحرب نفسها، إذ أعلن وقتها قائلاً: "إن حرب الخليج لن تحدث."

وسرعان ما ثبت خطأ تقديره حينما أعلن جورج بوش الحرب على الرئيس العراقى صدام حسين بطريقة تقليدية بحتة. ولكن بودريار لم يتراجع. فبينما كانت الولايات المتحدة وحلفاؤها يقصفون العراقيين لمدة ثلاثة أسابيع متواصلة دون رحمة، ظل الناقد الذى ابتكر فكرة الواقع الافتراضى متشككًا فى واقعية الحرب، متسائلاً فى مقالته الثانية: "حرب الخليج: هل هى دائرة على الأرض بحق؟" وقد نتساءل: ما الذى كان بودريار يشكك فى واقعيته؟ هل كان تشككه منصبًا على كلمة "بحق" أم على كلمة "الأرض"؟ من الواضح أنه لم يكن قادرًا على الفصل فيما إذا كانت تلك الحرب مجرد "مذبحة وهمية" (بودريار .(58 :1995 وقد علق الناقد على حرب الخليج فى التاسع والعشرين من مارس لعام ١٩٩١، موجهًا إلى حقيقة الحرب ضربته الأخيرة "حرب العراق لم تحدث." وقد كتب فى هذه المقالة قائلاً:

لا تبدو الحرب التى ليس لها ضحايا حربًا حقيقية، ولكن تبدو تصورًا سابقًا لحرب تجريبية فارغة، أو حتى حربًا أكثر لا إنسانية إذ ليس هناك خسائر بشرية. وفى المقابل ليس هناك أبطال، حيث الموت يكون غالبًا من نصيب كومبارس تم التضحية بهم، يستخدمون غطاء فى خنادق الكويت، أو مدنيين يقدَمون طعمًا وشهداء فى تلك الحرب القذرة... تثير الخسائر المحدودة فى الأرواح بين قوات التحالف مشكلة كبيرة لم تثرها أية حرب سابقة. قد يهنئ البعض بعضهم على ذلك العدد التافه من الوفايات، ولكنه يبقى عددًا تافهًا(٧٣).

وفى الوقت الذى تبهرنا الطبيعة الافتراضية لحياتنا، فمن الضرورى أن نتمسك بواقعيتها أكثر من أى وقت مضى.

هل رأى بودريار أن حرب الخليج لم تكن حربًا لأن خسائر الغرب لم تكن كبيرة، وأن المذابح وقعت فقط فى صفوف العراقيين فى صورة كومبارس تم التضحية بهم؟ أرى سببًا آخر لما ذهب إليه بودريار: لم تقدم هذه الحرب "شاهد نفى" على كل ما شابها من وحشية وهمجية (٧٦). فنحن لم نر حكايات بطولية عظيمة فى هذه الحرب، كما كان الحال فى الحرب العالمية الثانية. دعونا نستشف الندم والتوق إلى محو الماضى القريب فى العبارات التالية: "بما أن هذه

الحرب كانت حربًا محسومة لصالح طرف ما قبل وقوعها، فأنى لنا أن نعرف ما كان يمكن أن تتفتق عنه لو أنها حدثت بالفعل. لن نعرف قط ما سيكون عليه حال مواطن عراقى يشترك فى جرب قد ينتصر فيها، ولن نعرف قط ما سيكون عليه حال مواطن أمريكى يشترك فى حرب قد يهزم فيها"(٦١). لم يضع لنا هذا الإيحاء بالمذابح الخير والشر فى موضع تناحر، إذ كان قد فقد بالفعل جاذبيته المنبعثة من الدوافع البيولوجية الأولية: "حرب نزع عنها كل ما يغلفها من انفعالات وأوهام وحلى وملابس وأستار وعنف وصور، حرب جردها التقنيون من كل مقوماتها ثم كسوها بثياب مصطنعة من الاختراعات الإلكترونية"(٦٤). حرب مثل المرآة أو بالأحرى مثل الإنسان الآلى.

لم يكن ذلك موقف بودريار وحده، إذ تظل حرب الخليج فى الغرب حدثًا يصعب سرده فى حكاية. وقد شهدنا كيف امتلأت الصحافة الأمريكية فى خريف العام ١٩٩٠ بالجدل حول التدخل العسكرى فى جنوب غرب آسيا، ولكننا شهدنا كذلك كيف استطاع الخطاب الإعلامى الداعى لحماية مصالح الوطن أن يسكت الأصوات المعارضة عندما اندلعت الهجمات الجوية. وقد أعقب المرحلة الأولى من ستار الأسلحة النظيفة والهجمات الجوية الدقيقة موجة عارمة من الفوضى والنيران الصديقة وأحداث وحشية لم تغطها الصحافة. كنا فقط نسمع عن "مواجهة عالمية بين الإنسان والوحش، معركة تدور بين التحضر والهمجية. لقد كانت حربًا للدفاع عن الحداثة والعقل ضد قوى الظلام" (أكسوى وروبنز (Aksoy and Robins) ١٩٩٢: ٢٠٢).

وقد جاء أفضل تعبير عن حكاية الحرب التى خاضتها أمريكا فى الخليج على لسان وزير الدفاع الأمريكى ريتشارد تشينى فى صورة تقرير الكونجرس النهائى: مسار حرب الخليج الذى جاء "تبعًا للمادة الخامسة من القانون العام١٠٢ ـ ٢٥... ليناقش مسار القتال فى مسرح العمليات بالخليج الفارسى" (xiii). التقرير مكون من سبع عشرة صفحة، تتغنى "بالانتصار العسكرى على العراق". وكما هو متوقع من حكاية حرب جيدة، فقد جاء التقرير بمثابة مخطط للحرب القادمة. وقد بدأت هذه الحرب فى السابع عشر من يناير عندما شن الرئيس جورج بوش أول

هجوم على العراق. ولم يكن التحضير للحرب فى أمريكا، والذى كان قد بدأ فى أغسطس، ليضمن حربًا قادرة على تقديم نموذج بهذه الحرفية تحتذيه حروب أخرى. فنظرًا لأن المدى الزمنى فى هذه الحرب كان محددًا مسبقًا فقد تحولت إلى معركة محدودة مثل تلك التى أشار إليها جون كيجان (John Keegan) فى كتابه The Face of Battle (١٩٧٦). أثبتت هذه المعركة كفاءة نظام الدفاع الأمريكى، إذ استطاع مواجهة "رابع أكبر جيوش العالم، جيش صقلته الحرب مع إيران طيلة أعوام وأعوام" (xiii، أضفت الخط الداكن للعبارات بمعرفتى). وقد أثبتت الحرب ضرورة عدم المساس بالدعم المالى الموجه لوزارة الدفاع: "لو أننا أوقفنا الدعم المالى الموجه للتدريبات العسكرية ولجودة الأداء العالية التى اعتدنا عليها فقد ينتهى بنا الأمر بمؤسسة تبدو من الظاهر مؤسسة عسكرية لكنها لن تكون قادرة على العمل والتأثير" (xxx). لقد أتاحت حرب الخليج فرصًا تسويقية غير مسبوقة لوزارة الدفاع، والتى أصبح بإمكانها استعراض ما أنتجته من "ثورة فى جيل جديد من الأسلحة المتقدمة تكنولوجيا "(xviii)، وهى الأسلحة الرائعة التى انتهزت الوزارة حرب الخليج لتجرى اختباراتها الأولى عليها.

أثبتت حكاية الولايات المتحدة عن حرب الخليج، كدأب كل حكايات الحرب، أن المستقبل سيأتى بحروب أخرى، لأن الحروب الجيدة تمنحنا إحساسًا رائعًا بالفخر بأنفسنا (تيولايت (Theweleit) ١٩٩٢). ولقد كان الفخر أهم العوامل التى أثرت فى الولايات المتحدة فى حرب الخليج، إذ قال تشينى فى نهاية تقريره:

يحق لأمريكا أن تفخر بدورها فى حرب الخليج الفارسى. لقد واجهتنا المشاكل كما أننا تعلمنا الدروس. ولكننا فى المجمل حققنا نصرًا مدويًا. ويحق لنا أن نفخر بقناعاتنا وبدورنا القيادى فى العالم. يحق لنا أن نفخر بقيامنا بأحد أنجح العمليات الحربية فى التاريخ. ويحق لنا أن نفخر بشراكتنا العسكرية مع أمم أخرى. يحق لنا أن نفخر بعتادنا التقنى وبحكمة قادتنا على كافة المستويات. ولكن يحق لنا فى المقام الأول أن نفخر بالجنود والملاحين والطيارين والمشاة الأمريكيين الشبان الذين أظهروا تفانيًا ومهارة كبيرين، كما برهنوا على التزامهم بما نؤمن به، وبشجاعتهم التى خاضوا بها هذه الحرب.

ويذيّل إمضاء تشينى بنفسه هذه التعبيرات "الفخورة" الكثيرة.

ومن السهل ملاحظة الأسلوب الخطابى الذى انتهجه تشينى فى الحديث عن القيادة العسكرية، والتى يراها "مميزة"، "فريدة"، "استثنائية"، "ذكية"، "بديعة"، "ممتازة"، "مبتكرة"، كما يرى أن العملية برمتها جاءت نتيجة "لجهد جماعى عظيم" (xxv).

لماذا إذًا نسى العالم العراقيين، هؤلاء الذين سويت بهم الأرض؟ لأن الحكومة والإعلام الأمريكيين قد عبثوا بذاكرة تلك الحرب بطريقة جعلت الولايات المتحدة وحلفاءها يخرجون منها فى صورة نظيفة وإنسانية. وقد نجحت هذه الذاكرة الجديدة فى أن تمحو شواهد الرعبة المتفحمة التى كانت متناثرة على الطريق السريع بين الكويت والبصرة فى يوم ليلة الهروب فى الخامس والعشرين من فبراير. وقد اعتبر هنرى جيرو (Henry A. Giroux) تلك السياسة التى أسماها "سياسة البراءة" أحد ابتكارات الولايات المتحدة، وأنها جزء من حملة عالمية لنشر نوع جديد من الاستعمار تهدف إلى "مراقبة أية فرص كامنة لتكوين ذاكرة جمعية وثقافة شعبية وكبحها" (١٩٩٣: ٨٧، ٨٩). لم يُسمح لنا برؤية الضحايا. لم نر سوى صورة الجنود الأمريكيين المحرِرين والتى تبدو وكأنها استعيرت من أفلام الحرب العالمية الثانية التى تظهر الجنود الأمريكيين يحررون المحتجزين فى معسكرات الاعتقال. وقد كان من المتوقع أن تجذب هذه الصورة المتكررة انتباه العالم إلى الضحايا، من الجنود والمدنيين العراقيين الذين كانوا واقعين تحت قبضة دكتاتور دموى. ولكن ما حدث بالفعل كان محوًا لجرائم الحرب التى ارتكبتها الولايات المتحدة، وطمسًا لمعالم المعركة الدائرة حول شرعية الحرب ذاتها.

ومن المفارقات الساخرة أن إصرار صدام حسين على إعلان انتصاره يومًا بيوم قد جاء ليدعم حكاية الحرب كما حكتها الولايات المتحدة. وقد شاهدناه فى مرحلة متأخرة من مراحل الحرب فى لقاء أجراه مراسل شبكة السى إن إن الإخبارية بيتر أرنيت (Peter Arnett) يوم الثامن والعشرين من يناير يعلن بأسلوب يغلفه الزهو والثقة أن الولايات المتحدة تواجه "هزيمة داخلية"، وأنها قد

"أخطأت فى حساباتها". كما سمعناه يتحدث بنبرة أبوية عن المواطنين الأمريكيين الأخيار الذين يعارضون "السياسات العدوانية" (بنجيو Bengio ١٩٩٢: ١٧٤ ـ ٨٨). وقد تحدث صدام حسين فى بيان أذيع فى العاشر من فبراير عن الحاجة إلى البحث عن النصر فى "ذلك الفصل العظيم الخالد من التاريخ" (١٩١). كما رأيناه قبل النهاية بستة أيام يجول اهتمامه إلى العدوان الإسرائيلى وخيانة العرب والقصف الجوى الذى فاقم المعاناة المتولدة عن الحصار الدولى. وقد ختم كلامه متحدثًا عن: "الكرامة والعزة والنصر للأبطال السائرين على هذا الطريق، أبناء أمتنا وأبناء الإنسانية" (٢٠٤)، ثم رأيناه يعلن انتصار جنوده "البواسل، الذين حاربوا جيوش ثلاثين دولة وعتاد دولٍ أكثر من ذلك كانت تقدم لهم عتاد الدعم والعدوان" (٢١٢).

تلك هى حكاية الحرب الأخرى، حكاية يحكيها الطرف الخاسر ليبدو وكأنه لم يخسر، وليمنح نفسه الوقت لكى يبحث عن حرب أخرى يثبت من خلالها أنه لم يخسر. ولكن هل خسر صدام حسين هذه الحرب؟ يبدو أنه لم يخسرها. ففى السابع عشر من يناير، نقلت وسائل الإعلام العالمية وقائع الاستعراض العسكرى الذى جاب شوارع بغداد احتفالاً بالذكرى الأولى لانتصار العراق فى العام ١٩٩١. ولم يكن ذلك الحدث آخر الاحتفالات، فقد ألقى صدام حسين فى السابع عشر من يناير للعام ١٩٩٨خطابًا فى الذكرى السابعة عشر لقيام حرب الخليج الثانية، معلنًا استعداده لشن الجهاد المقدس من أجل رفع العقوبات التى فرضتها الأمم المتحدة على العراق طيلة السنوات السابقة، مؤكدًا على أنه "المدافع الشرس عن العرب وعن الفقراء فى مواجهة الطاغية الأمريكى." وقد علقت الصحفية باربارا كروزيت (Barbara Crossette) على الخطاب قائلة إن صدام حسين "قد أعاد كتابة ما حدث فى السابع عشر من يناير للعام١٩٩١ بتصرف كبير، إذ تغاضى عن ذكر الأسباب التى أدت إلى اندلاع الحرب وهى قيام جيشه باحتلال الكويت قبل خمسة أشهر من ذلك التاريخ... لقد أكد أن العراق قد انتصرت فى الحرب ـ التى لا يفتأ يصفها بعبارة "أم المعارك"- لأن العراق رفضت الاستسلام." (كروزيت ١٩٩٨). وهكذا نجد أن كلا الطرفين لم يفتأ يعلن انتصاره.

ولكن ما خطب آلاف العراقيين الذين لقوا حتفهم؟ لقد نسيناهم لأننا لم نستمع إلى الشهود، هؤلاء الذين تكشف لنا لغتهم عن "الواقع الذى يصير أحيانًا أكبر من قدرتنا على التخيل، ذلك البعد الخفى الذى يتخطى حدود الوصف" (تامينيو Taminiaux ١٩٩٣: ٤ ـ ٦). علينا أن نقتفى "آثار الحرب لكى نستطيع التصدى بقوة لقدراتها التدميرية" (١٧). أعرض فيما يلى لبعض تلك الآثار التى تتخطى قدرتنا على التخيل والتى أبصرتها فى كتابات كاتبات عراقيات وكويتيات.

كتابة حرب الخليج من منظور النساء

قضيت أسبوعًا من شهر نوفمبر للعام ١٩٩٥ مع الكاتبة الكويتية الشهيرة ليلى العثمان فى الكويت، حيث قمنا بجولة فى "المواقع" التى شهدت الحرب: تلك السفينة الصدئة المنقوشة بآثار طلقات الرصاص والتى كانت مقرًا لفندق رمادا إن، والمتحف الوطنى والذى لم يتبق منه سوى هيكل أتت عليه النيران. ثم مررنا بالسيارة على مبان قد برزت من وسط الركام. وفى زيارتى سمعت عن الحرائق التى اشتعلت فى حقول البترول والوجوه التى اكتست بطبقات من سناج الزيت الأسود، عن الشهور التى مرت وكأن الليل لا ينتهى، عن انقطاع الكهرباء وعن الشموع التى ذابت حتى لم يعد بالإمكان الاستضاءة حتى بالشموع.

أقامت ليلى حفلاً فى منزلها فى آخر ليلة قضيتها فى الكويت. كان الجميع يرقص ويغنى، وفى حوالى الساعة الثالثة صباحًا تغيرت الحالة النفسية من المرح إلى الحنين للماضى، حالة تكاد تقترب من الكآبة. وعندما سألت عما حدث، أخبرتنى إحدى المدعوات أن الفرقة الموسيقية بدأت فى عزف موسيقى عراقية. جلس الجميع منصتين فى صمت. ثم خرجوا واحدًا تلو الآخر. لم أكن قد لاحظت التغير الذى طرأ على نوعية الموسيقى. وفى صباح اليوم التالى شرحت لى ليلى ونحن نحتسى القهوة أن الضيوف تعكر مزاجهم لأن الموسيقى ذكرتهم بالماضى وبما خسروه فيه: "كنا شعبًا واحدًا، نستمع إلى نفس الموسيقى، نأكل نفس الطعام، نتذوق نفس الفن ونتحدث نفس اللغة- إن لهجة أهل الجنوب فى العراق تكاد تتطابق مع لهجة الكويتيين."

ولكن هؤلاء الجيران قد أغاروا على جيرانهم. وتتتبع اليوميات التى قرأتها أحداث الحرب بداية من دخول مائة ألف جندى عراقى مدينة الكويت فى الثالثة صباحًا فى اليوم الثانى من أغسطس للعام ١٩٩٠ مرورًا باندلاع عملية عاصفة الصحراء، وهى عبارة يستخدمها الكويتيون كذلك (الزين (al-Zibn) ١٩٩٣: ٩٩)، وحتى انسحاب العراق يوم السابع والعشرين من فبراير. انقطعت الاتصالات فى التو وأصبح التواصل مع العالم الخارجى مقصورًا على متابعة وسائل الإعلام العالمية مثل وكالة رويترز للأنباء وشبكة البى بى سى وشبكة السى إن إن. (وقد أضحى هذا نفس الوضع فى العراق عندما بدأ الهجوم الذى شنته الولايات المتحدة وحلفاؤها فيما بعد. يصف الصحفى وارد بدر السالم ليلة قضاها فى البصرة تحت قصف شديد: "ليلة لم ينقطع فيها البث ولم يفتأ يأتينا بأنباء الحرب ضربة ضربة. قصفت طائرات الحلفاء أهدافًا كثيرة فى العراق وفى السى إن إن." ثم يذكر الصحفى إذاعتى صوت أمريكا وراديو مونت كارلو اللتين كانتا تذيعان إعلانات عن زيت مازولا وعن مطاعم فخمة وعن سيارات جعلت إحساسًا بالرفاهية، بل قل بالأمل، يتسرب إلى قلبه (١٩٩٤: ٤٨ و ٥٩).

كان الكويتيون جزءًا من الحرب، ولكنهم خبروها مثلما خبرناها نحن الذين نعيش على بعد مئات الأميال "من خلال وسائل الإعلام فقط" (الزين١٩٩٣:١١٧). وسرعان ما أحكم العراقيون قبضتهم على المدينة، واحتلوا المستشفيات، وحاصروا السفارات، وأخلوا الشوارع. صفوف للحصول على الخبز، تسارع على اختزان الطعام، عمليات إعدام فى العلن، أناس يلقى القبض عليهم فى الشوارع، تفتيش للمنازل، الاستيلاء على سيارات وبيوت، انقطاع المياه والكهرباء، حقول بترول تنفجر، اثنا مليون برميل بترول تختلط بمياه الخليج. وقد وصل التمادى إلى إلقاء القبض على بعض العاملين بمنظمة الصليب الأحمر وتجريدهم من الإمدادات التى كانت بحوزتهم. ثم بدأت فى يناير عمليات "النهب المنظم" ودُمرت سجلات المواطنين، إذ أصبحت الكويت جزءًا من العراق وأصبح على الكويتيين أن يقدموا طلبات للحصول على بطاقات هوية عراقية. كما تم القبض على الرجال الذين تتراوح أعمارهم بين السابعة عشرة والخامسة والأربعين. وتحولت النوادى الرياضية إلى سجون.

وقد بقيت الكثيرات من الكويتيات فى بلدهن وتحملن الكثير من المخاطر فى حين غادر الرجال البلاد. كما جاءت النساء فى طليعة مقاومة الغزو العراقى. تذكر فاطمة حسين، رئيسة تحرير جريدة الوطن الكويتية أن "النساء والأطفال كانوا أول من نظم مظاهرة تندد بالغزو العراقى بعد وقوعه... وقد لعبت النساء دورًا كبيرًا فى المقاومة." وتراها تقارن ما فعلته الكويتيات من تهريب للأسلحة ونشر للمطبوعات الداعية إلى المقاومة بما كانت تفعله الجزائريات إبان حرب التحرير فى الفترة بين العام ١٩٥٤ والعام ١٩٦٢ : كن يخرجن بلباس يغطيهن تمامًا مما عزز قدرتهن على التنقل عبر البلاد بصورة أسهل من الرجال" (جودوين (Goodwin) ١٩٩٥ : ١٥٨ ـ ٥٩). وقد كتبت الروائية الأردنية فادية الفقير عن امرأة قررت المكوث فى الكويت بعدما تخيلت نفسها تهاجر عنها. فقد رأت أنه حتى على الرغم من المخاطر التى تحيطها، فهى لا تزال بلادها، تنتمى إليها وتبقى فيها (الفقير ١٩٩١: ٨١). هناك حقيقة متوارية خلف هذا القرار تستلزم التأكيد، وهى أن هذه المرأة كانت أمامها فرصة للاختيار. وقد أدركت دلال فيصل سعود الزبن بدورها حقيقة مشابهة، وهى أن مجرد البقاء فى البلاد يعد فعلاً وطنيًا لمن يشعر بأى رغبة فى تحمل المسئولية، وأن من يفكر فى أمور سوى إنقاذ البلاد فى مثل هذه الأوقات العصيبة لا يستحق العيش فى وطن حر (الزبن١٩٩٣: ١٢٨، ١٤١). لقد كانت الفكرة المتكررة فى كتابات النساء العربيات عن الحروب التى خبروها تؤكد على ما يلى: عندما يكون الوطن فى محنة، فعلى المواطنين البقاء فيه.

اضطلعت النساء اللاتى بقين فى الكويت فى خريف ١٩٩٠ بمهام إمداد الفقراء بالطعام والمساعدات الطبية واستشارات عملية فيما يتعلق بدفن الموتى ومواساة الأهل. وقد اقتسمت هؤلاء النساء مشاعر الغضب والتصميم على الاستمرار مع مواطنيهم، فى حين كانت كل أفعالهن جديرة بأن تجلب عليهن مخاطر السجن أو حتى الإعدام. وصاغت هؤلاء النساء نوعًا من "القومية الإنسانية" مثلما كان الأمر مع النساء اللبنانيات والفلسطينيات والجزائريات، وهى قومية إنسانية تعد البقاء فى الأوطان وقت الحروب ضربًا من النضال؛ وكلنا

يعرف أن المناضلين يستحقون الاعتراف بهم بوصفهم مواطنين ذوى حقوق (انظر كتاب مريام كوك ١٩٩٧: ٢٦٧ ـ ٩٠). وقد اتهمت بعض الكويتيات من تركن البلاد بتهمة "نسيان'مواطناتهن اللاتى بقين فى الكويت" (الزين ١٩٩٣: ١٦٢). ولا تستحق هؤلاء النساء لقب 'مواطنات كويتيات 'ما دمن قد نسين أخواتهن اللاتى بقين فى الوطن.

وكما حدث أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، فقد دفعت أحداث العنف الكثيرات من النساء للكتابة لأول مرة فى حيواتهن. نجد دلال الزين تعد نفسها "كاتبة" بعد مرور ثلاثة أسابيع لا غير على بداية الضربات الجوية. وهى ترى من منطلق تلك الهوية الجديدة أن لخبراتها أهمية ونفعًا كبيرين للآخرين: "كنت أسجل ما يمر بى حتى أتمكن من الإمساك بأفكار وأوقات متناثرة... [ولكى] أصف للآخرين طبيعة أن تعيش حياتك اليومية فى ظل الحرب. أعرف أن مثل [سجلات الوقائع] تلك نادرة الوجود ، كما أؤمن بأهمية كتاباتى للمستقبل!" وقد كانت الكاتبة تخفى تلك المذكرات أثناء الليل خشية أن يعثر عليها الجنود العراقيون (٦٣، ٩٨، ١٣٥). لقد أضحت لمذكراتها قيمة جعلتها عرضة للسرقة. وتهدى الكاتبة ما سمته "مذكرات" إلى هؤلاء الذين ظلوا أوفياء لوطنهم ولإخوانهم" (١٧١). ومع تطور علاقة الكاتبة بالنص وبالقارئ، تحولت هذه المذكرات القصيرة إلى كتاب كبير. وهكذا، فقد خلع فعل الكتابة أهمية كبيرة على خبراتها وحولها إلى شاهدة.

وبينما رأينا نساء يكتبن لأول مرة فى حياتهن، شهدنا صمت البعض الآخر ممن كن بالفعل كاتبات معروفات، مثل ليلى العثمان، التى نشرت كتابها الحواجز السوداء بعد انتهاء الحرب بثلاث سنوات كاملة. تصور هذه المجموعة من القصص القصيرة الصدمة التى نتجت عن الغزو، الانتهاكات الوحشية، اغتصاب أمهات على مرأى من أولادهن، العمليات الصغيرة الرامية إلى المقاومة والتحدى. ولا يفوت الكاتبة أن تصور، وسط مشاهد العنف والفوضى، البراءة التى كان عليها صغار السن من الجنود العراقيين المرتبكين. وتنتهى المجموعة القصصية بتسعة مقاطع لها نفس العنوان "حاجز". يقدم لنا كل حاجز محادثة بين الراوية

وجنود عراقيين. نرى أحدهم يعبر عن قدر من الأسف لوجوده فى الكويت، مؤكدًا لها: "ألعن الساعة التى وطئت قدماى هنا!" وحين تسأله عن سبب قدومه يرد قائلاً: "أوامر!" وعندما تبدى دهشتها لطلبه سيجارة منها وأنه لم يخف أن تكون السيجارة مسمومة، يأتى رده: "شربنا السم هناك."

"هناك أين؟"

"فى حرب الثمانى سنوات." (يقصد الحرب بين العراق وإيران)

"وجئتم تشاركون فى "حرب تحرير" جديدة!!"

"لم تكونوا بحاجة أن يحرركم أحد. كنتم أحرارًا وكنا نحسدكم."

"تعرف الحقيقة؟"

"أعرفها جيدًا... وأتمنى... آه..."

"ماذا تتمنى؟؟"

"أن يتحرر العراق." (العثمان ١٩٩٤: ١٤٠ـ ١٥١)

وقد أكدت كاتبات كويتيات أخريات على نفس النظرة إلى الجنود العراقيين والتى تراهم ضحايا وليسوا مجرد أعداء متوحشين. بالطبع كانوا بهمجية وإجرامية أحيانًا، ولكنهم كانوا أيضًا "حيوانات صدام الضالة... وهم يفرون من حربهم مع إيران إلى شوارع الكويت" (١٩٩٣: ٦٥ ـ ٦٦). ونرى الكاتبة تتأرجح كالبندول بين مشاعر الشفقة تجاه هؤلاء الجنود المرعوبين المغتربين ومشاعر الغضب تجاههم، وكذلك مشاعر الازدراء تجاه ذلك القائد الذى أراد أن يستولى على الكويت ليثأر لكبريائة المجروح جراء فشله فى إيران. إن صدام حسين شئ وهؤلاء الجنود التعساء، الذين وجدوا أنفسهم بعيدًا عن أوطانهم يؤدون واجبات مخيفة، شئ آخر.

هؤلاء هن الشاهدات اللاتى يتعين علينا سماعهن: الكويتيات اللاتى يفرقن فى كتاباتهن بين الشعب العراقى وقائده، إذ نجدهن حتى فى خضم الهجمات عليهن قادرات على التبصر بأن هؤلاء الجنود ما هم سوى ضحايا بدورهم. يروى

الكاتب العراقى عامر بدر حسون محادثة دارت بينه وبين مفكر كويتى قال له إننا لو انتبهنا لما يجرى لكم ولأهلكم، فلربما كنا اتقينا غزو صدام وطننا (حسون، تاريخ الإصدار غير معلوم: ١٣).

حكاية حرب الخليج من منظور عراقى

أما بالنسبة للعراقيين، فقد كانت حرب الخليج الثانية، كما أتفق على تسميتها، جزءًا من الصورة الأكبر. وقد لا يستطيع الكثيرون تحديد بداية واضحة لحرب الخليج الأولى، إذ إن الحكم الدكتاتورى العسكرى فى العراق كان قد تمكن خلال العشرين سنة التى سبقتها من طمس الفروق بين الحروب المعلنة وغير المعلنة. ولذا، نجد أن معظم العراقيين يحكون حكاية حروب مختلفة، يرى فيها البعض حربين: حرب الخليج الأولى والثانية. تبدأ حرب الخليج الأولى باستيلاء مجلس قيادة الثورة على السلطة وهو المجلس الذى تولى صدام حسين رئاسته فى العام ١٩٧٩.

أما حرب الخليج الثانية فهى الحرب التى جعلت ديك تشينى يشعر بالفخر الشديد. وقد امتدت من السادس عشر من يناير، عندما كان الكثيرون يعتقدون أن الحرب قد لا تحدث بالفعل، حتى الثامن والعشرين من فبراير للعام١٩٩١، عندما شنت الولايات المتحدة وحلفاؤها هجومًا على الناصرية واحتلوا جنوب العراق. كان من المفترض أن تنهى هذه الواقعة حرب الخليج الأولى (بهاتيا، كوار، شاهين ١٩٩٢ (Bhatia, Kawar, Shahin): ٧). وتتتبع رواية الكاتب وارد بدر السالم انفجار دمعة (١٩٩٤) البطل الذى لا يفتأ يتنقل فى جنبات البلاد، متصيدًا أنباء موجزة عن الحرب. يخبره البعض أن أبناء جيرانه وأصدقاءه قد رحلوا إلى الكويت وأن أحد إخوته قد بقى فى الشمال ضمن بعض القوات ـ وهو ما يأتى كتذكرة حزينة بالاستمرار غير المبرر فى الحرب بين العراق وإيران (٤١ ـ ٤٢). يشهد البطل انفجارًا ويرى الدمار الذى يخلفه فلا يحرك ساكنًا لمساعدة الضحايا. ثم يأتى المطر الأسود القادم من حرائق حقول البترول حيث يصير النهار ليلاً كما تصف ليلى العثمان الحال فى الكويت (٧٩، ٩٧ ـ ٩٩). ولا تعد تلك الحادثة الوحيدة فى الدلالة على قدرة الحرب على قلب الأشياء، فبعد انقطاع

الماء والكهرباء عن مستشفى الأمراض النفسية يهرب المرضى: "تصوروا أيها الناس.. يا عقلاء.. كيف تمنح الحرب الحرية لمجنون وكيف تسلبها من عاقل!!" (٨١) وينهى السالم روايته بانسحاب الجيش من الكويت جراء الهجوم الجوى عليه. لقد جعلت الحرب من الجميع ضحايا بنفس القدر، العراقيين والكويتيين، رجالاً ونساءً.

وتحكى رواية عامر بدر حسون كتاب القسوة عن العنف الذى تتعرض له مفكرة عراقية منذ منتصف حرب العراق وإيران مرورًا باحتلال الكويت وحرب الخليج الثانية. لا تغير الحروب التى تشنها الدول على الدول المجاورة شيئًا من طبائع العنف فى البلد المعتدى. تتعرض الأستاذة ليلى للتعذيب، وعلى الرغم من إدراكها أنها بوسعها بوصفها أستاذة جامعية تدرس القانون أن تحكى قصتها لكى تساهم فى الدفاع عن قضية المسجونات فى العراق، فإنها على قناعة بأن الكلمات لن تغير شيئًا. بل نجدها تخشى أن يكون تقديم هذه النماذج شكلاً آخر من أشكال العنف ضد هؤلاء النساء. (حسون تاريخ الإصدار غير معلوم: ١٢). تواجه ليلى "حسون" فى تحد واضح فتسأله إن كانت الأوراق قادرة على وضع نهاية لما يجرى، فيتوجه هو إلينا، نحن القراء، متوسلاً أن نصرخ ولو حتى فى المدى الفارغ لأن ذلك أفضل من الصمت، مذكرنا أن الناس لم تفتأ تتجاوب مع ما ينزل بها من نوازل، ولذا فقد نجدهم مرة يصرخون مطالبين بوقف دائرة العنف فى العراق٧٠ و ١٠٨ - ٩).

لم تتشكك كل النساء فى قدرة الكلمات مثلما فعلت الأستاذة ليلى. فعلى الرغم من الرقابة الصارمة ومن تجريم أى شكل من أشكال النقد لأداء الحكومة فى العراق فقد كان هناك من يكتب ناقدًا الأوضاع، مثل الشاعرة دنيا ميخائيل التى تحدت وزير الثقافة فى العام ١٩٨٩عندما أدان الكتابات التى تتسم بأسلوب سريالى... فالسريالية تليق بفن الرسم وليس الكتابة حيث يجدر تحديد الإشارة للأشياء. أما هؤلاء الذين يراوغون ويدورون فهم مرضى ويتحتم وضعهم قيد المراقبة والفحص حتى نتبين إلى أى حد وصل بهم المرض" (هيزلتون (Hazelton) ١٩٩٤ : ١٨). وقد كانت وزارة الثقافة قد أصدرت فى العام ١٩٩٥سلسلة روايات

تتناول حرب العراق وإيران وسمتها "قادسية صدام: قصص تحت لهيب النار"، وصدر ضمن هذه السلسلة كتاب لدنيا ميخائيل بعنوان يوميات موجة خارج البحر مكون من ثلاث وأربعين صفحة. وقد تمكنت الكاتبة كمثيلاتها اللاتى كن يكتبن إبان الحرب العراقية الإيرانية من التوفيق بحرفية فنية كبيرة بين الكتابة فى سلسلة أدبية أطلقتها الدولة ومراوغة الرقابة وفى نفس الوقت الإقدام على التعبير عن موقف غير وطنى (انظرى كوك ١٩٩٧، ٢٢٠ ـ ٦٦).

تستخدم دنيا ميخائيل الأساطير الإغريقية لإضفاء غطاء على انتقاداتها للقائد ولحالة الحرب الدائمة التى أضحت ذريعة النظام العراقى للاستمرار فى الحكم. فهى تحكى حكاية ملحمية خارج المكان واللحظة الراهنة وهو الأمر الذى يخفى آنية الرسالة السياسية التى تقدمها. تنكمش المخلوقات الصغيرة مرتعدة أمام الإله العظيم زيوس الذى ينشغل "بقص النجوم من السماء ولصقها على الأكتاف.. كانت نموره تروح وتجيء فى أقفاصها.. فى الليل تلتهم الغنائم وفى الصباح ـ عندما يمر هو من أمامها ـ تموء" (ميخائيل١٩٩٥ : ٣٧). ولدى زيوس مرآة سحرية واسعة المدى تجعل صورته تنعكس فى كل مكان وزمان. هذا هو زيوس الذى أرسل بروميثيوس ليسرق النار من الجحيم ثم أمر بحرقه حيًا عقابًا له على السرقة. وقد كان زيوس هو من قام بحرق السحب ونثرها على الأمواج، ثم سيج الأمواج بأسلاك شائكة عندما قاومت إرادته (٣٨). وتوحى كلمات دنيا ميخائيل بأن كل إنسان عراقى قد أضحى موجة خارج البحر، كل أضحى كلمة "تتجول فى القواميس لتبحث لها عن معنى" (١٠). كل يتعذب بالخوف من الموت وبالذكريات المرعبة.

تستلزم القدرة على البقاء قدرة على النسيان، قدرتنا على نسيان تلك اللغة التى تطلق للحرب العنان. ألقت دنيا ميخائيل "القاموس فى البحر وتأملتُ الكلمات وهى تكبر مع الدوائر وقد كساها الملح.. كانت الحروف تغير أمكنتها فيتحول ال م ل ح إلى ح ل م". يصبح الملح مرادفًا للحلم. كانت الشاعرة فى طفولتها قد ألقت "الحجر فى البحر، ارتبكت الحروف والدوائر وأفلتت من أيدى بعضها بعضًا. انتشرتْ حروف ال ب ر ح ـ وهى فى قمة اضطرابها ـ وتجمعت

أمامى على شكل ح ر ب.." (٤٢). فإذا كانت الحروف فى البحر الآن فلابد وأن يكون القاموس قد أُلقى فيه قبل الحجر، أى إبان طفولتها. ومنذ البداية، تلك المرحلة العزيزة التى يغلفها الطهر والبراءة، مرحلة الطفولة، أخذ "الملح" و "البحر" (رمز الحرية) يذوب فى "الحلم" و "الحرب" لقد أضحى الحلم مثلما الحرب تهديدًا للحرية. وأصبح الجحيم الحقيقى "ألا أصحو من الحلم أبدًا" (٤٣)، أى ألا تصحو من الحرب أبدًا.

وحتى تستطيع الشاعرة أن تهرب من متاهة الحرب ـ الحلم، فإنها تتخيل نفسها الإله، يخلق الخير والشر فى البداية، ثم ينفخ الحياة فى الخلية الهلامية، ثم يفصل الشمس عن القمر، والنهار عن الليل: "أخذت حفنة من التراب وعجنتها بدمعى، نفخت فيها فكان كائن يشبهنى.. أكملت لوحتى واسترحت فى اليوم السابع الذى قدسته بأن جعلته عطلة.. أصابنى الملل فمزجت النار والهواء والماء والتراب وها أنا أشم رائحة الأنقاض.." (٢٥). ثم أصبحت الحرب بمثابة هروب من الملل، فأضحت عادة يومية لا فكاك منها، وأضحت الحياة بدورها "الجسر المعلق بين حربين.." (١٤). تثير كلمات دنيا ميخائيل نفس الفكرة التى ذهب إليها كلاوس تيولايت بأن الحروب "تتناسل وتقذف بنا إلى الخارج"(٢٤).

دينا ميخائيل والأستاذة ليلى العثمان ودلال الزين: ها هن ثلاث شاهدات على الحرب التى قال بودريار إنها لم تحدث. إنهن الآثار التى أراد الإعلام والإدارة الأمريكية أن يطمسها. فى سياق تحليله لأحد أهم الأحداث "إشكالية" فى الحرب، يقول رئيس منظمة مراقبة حقوق الإنسان ـ الشرق الأوسط (Middle East Watch) أندرو ويتلى (Andrew Whitly) بأن البنتاجون قد أبدى "تخبطًا واضحًا فى تقييمه لتداعيات [مجزرة الخامس والعشرين من فبراير، مما جعل تناول الصحافة والإعلام المرئى فى الغرب لهذه المجزرة قاصرًا جدًا" (بروشاسكا (Prochaska) ١٩٩٢: ٩١، ٩٢). وتعمل هؤلاء النساء الكويتيات والعراقيات على تذكرة العالم بالضحايا الذين يتناساهم: العراقيين الذين كانوا محتجزين يوم السابع عشر من يناير للعام ١٩٩١، تلك الليلة الكابوسية التى تشبه طائرًا مخنوقا فى قبضة مرتعشة (ميخائيل ١٩٩٥: ١٢). إن قبضة صدام، وقبضة

هؤلاء الذين أتوا "من أقاصى الأرض. كالنسر المحلق، أمة لا تفهم لغتها.. فتأكل ثمر أرضك حتى تفنى.. تبيدك" (٣٢).

وتدرك الكويتيات أن من يعذبونهن من الرجال هم بدورهم معذَّبون، ولكن ذلك لا يبرئ ساحة هؤلاء المعتدين، بل يضعهم فى سياق يساعدنا على الفهم. لم يكن هؤلاء العراقيون ضمن مغاوير ينتمون إلى "رابع أكبر جيوش العالم، جيش صقلته الحرب مع إيران طيلة أعوام وأعوام" بحسب ما قال تشينى. لقد كانوا ضحايا لحكومتهم وقائدهم. وقد جاءت الحرب التى شنها الحلفاء بمثابة فصل آخر من فصول الوحشية المضافة إلى سياسة عنف صارت مألوفة وعادية.

الحكايات المرتحلة

تناولت كتابات الكاتبات العربيات موضوع الهجرة إلى جانب اهتمامهن بموضوعات الحرب والعنف، وإن كان الموضوعان مرتبطين إلى حد ما. لقد بدأ العرب فى ثمانى عشرة دولة عربية فى الهجرة إلى غرب أوروبا وأمريكا بداية من منتصف القرن التاسع عشر. وقد غلب السوريون على الموجة الأولى للهجرة إلى الولايات المتحدة، والتى شملت العديد من النساء (شاكر (Shakir) ١٩٩٧: ٢٧ - ٣٤) جاء كثير منهن مع عائلاتهن، فى حين جاء بعضهن بمفرده. وبالتأكيد كانت هناك كاتبات بين المهاجرات، ولكننا سمعنا عن الكتاب الرجال فحسب، مثل جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة من لبنان اللذين أسسا مدرسة المهجر فى الولايات المتحدة، أو طه حسين وتوفيق الحكيم من مصر اللذين درسا فى باريس.

وقد أخذ أدب المهجر فى الاتساع مع ازدياد معدلات الهجرة إلى أوروبا وأمريكا جراء المشكلات الاقتصادية والسياسية، وأصبح مؤخرًا يشمل أسماء كاتبات مثل غادة السمان وحنان الشيخ وإميلى نصر الله. وكما كان لزامًا على النساء ألا ينتقدن أوطانهن أو مواطنيهن الرجال أثناء الحروب فقد كان فيما يبدو لزامًا عليهن ألا ينتقدن تجارب الحياة فى المهجر. وبينما نجد بين الكتاب الرجال الذين أمضوا سنين طويلة فى الغرب من يصف أحوال مثل الانعزال أو الغضب

الذي يخبرونه والذى قد يقودهم للثأر والعنف، كما نرى فى روايات الطيب صالح، نجد أن النساء كن فى الغالب يكتبن بنغمة الحنين إلى الماضى وإلى الوطن.

وقد تغيرت هذه النزعة خلال التسعينيات حيث بدأت بعض الكاتبات العرب إلى التوجه نحو أوطانهن الجديدة بحثًا عن الإلهام. نرى كاتبة مثل غادة السمان التى نزحت من لبنان إلى باريس أثناء الحرب الأهلية اللبنانية قد بدأت بكتابات عن لبنان وعن الحرب هناك. ولكننا نجدها فى العام ١٩٩٤، أى بعد عشر سنوات وبعد أن استقر بها الوضع فى فرنسا، تصدر مجموعة قصصية بعنوان القمر المربع تصور فيها محاولات العرب التكيف مع الحياة الجديدة فى باريس وكأنها حياة مبنية على واقع خارق يختلف كلية عن طبيعة الحياة فى الوطن العربى.

ونجد فى هذه الروايات مزجًا بين الواقع والهذيان، كما نرى أن النساء أحسن حالاً من الرجال، الذين يموتون محاطين بأشباح من دمروهم فى سبيل الصعود إلى القمة (السمان ١٩٩٨: ٩١). وعندما يخفق الرجال فى مساعيهم فقد يجدون أنفسهم مضطرين للاعتماد على النساء اللاتى أجبروهن فى الماضى على الاعتماد عليهم. تحاول بطلة قصة جنيّة البجع أن توفق بين حبها لزوجها المدلل وسعادتها بعيشها فى باريس حيث وجدت معنى لحياتها. وعندما تضطرها الحرب إلى ترك بيروت هى وزوجها يجدان نفسيهما معدمين فى باريس. هو ذو أملاك فى لبنان ولكنها مرهونة بالأرض التى جعلتها الحرب عديمة القيمة، بينما تضطر هى للعمل فى مجال التسويق العقارى وتحقق نجاحًا كبيرًا. أما هو فيشعر بالذلة جراء نجاحها واعتماد الأسرة على دخلها ولكن فى المقام الأول جراء علم أصدقائهما بالوضع الذى هما عليه وإشفاقهم عليهما. ويبقى حلمه الأوحد أن يستطيع استعادة حياتهما السابقة مرة أخرى. وبانتهاء الحرب تعود لأراضيه قيمتها ويتخيل أنه بإمكانه إعادة الأمور إلى ما كانت عليه. ولكن العودة إلى ما كان يعنى أن يصبح مسئولاً عن زوجته من جديد وأن تعود هى إلى صورة المانيكان المغطى بالحلى التى تشرف على مشروعات خيرية لخدمة فقراء بيروت. ولكنها ازدادت خبرة عن ذى قبل، ربما أكثر مما يجب: "لم أعد أشعر بالغربة فى باريس.

أخجل من نفسى أحيانًا لأننى لم أعد أشعر بالغربة فى باريس كمن خان حبيبا قديمًا اسمه بيروت" لا يعنى ذلك أنها لم تعد تحب بيروت، ولكنها أضحت تحب باريس هى الأخرى. والآن عليها أن تختار ولكنها غير قادرة على ذلك: "حين أكون بعيدة أشعر أننى خنت بيروت، وحين أذهب إلى هناك أشعر أن بيروت خانتنى" (٩٦). إن الهجرة لا تعنى مجرد الذهاب إلى مكان آخر تبقى فيه حتى تتحسن الأمور ثم لا تلبث تعود.

تعنى الهجرة أنك قيد محبسين لا محبس واحد، يعد كل منهما وطنًا ولا وطنا فى آن واحد. تعنى الهجرة أنك أينما كنت فإنك تحن إلى المكان الآخر. وقد تكون الكتابة المخرج الأمثل من هذا الصراع الدائر بين مكانين، وقد تكون الكلمات الوسيلة الوحيدة للتوفيق بين هذين العالمين بطريقة تتجنب الألم والشوق. هذا ما فعلته حنان الشيخ فى قصتها بريد بيروت المكتوبة على شكل سلسلة من الرسائل. تكتب أسمهان بطلة الرواية خطابات - يبدو أنها لن ترسلها - لأصدقائها، وعشاقها، وللوطن، ولجدتها، وللحرب، ولبيروت. إنها رسائل من امرأة بقيت فى بيروت أثناء الحرب وتحاول الآن التعامل مع تجربتها تلك، تحاول فهم التغير الذى حل بها وبالآخرين.

تخبر أسمهان صديقتها فى آخر رسائلها عما يمنعها من ترك الوطن حتى بعد أن أضحى لديها كل ما يلزم: بطاقة السفر، وصديقها، والحياة الجديدة التى تنتظرها فى باريس. ها هى فى صالة كبار الزوار بالمطار بصحبة جواد الكاتب اللبنانى المغترب الذى حقق الشهرة والمال بكتاباته عن الحرب من مكانه البعيد. نجدها تتذكر شعورها تجاه من فعلوا مثلما تفعل الآن. لقد كانت تصاب بالاكتئاب لبعض الوقت ثم لا تلبث تعود لطبيعتها (الشيخ ١٩٩٥ : ٣٢٨). وقد كانت تشعر عندما يتصلون بها هاتفيًا مستفسرين عن الأوضاع فى الوطن أنهم لن يفهموا أبدًا. مع الوقت يجد هؤلاء الذين هاجروا أنفسهم قلقين أينما ذهبوا. أخبرها جواد أنه عاد إلى لبنان لكى يرى مدى التغير الذى طرأ على البلاد ومن ثم يقيم التغير الذى طرأ عليه هو شخصيًا: "لدرجة أننى لو حاولت العيش بينها لما استطعت ولما هى دعتنى ولكنها فى الفكر تعيش معى ومع ذلك تمنعنى من أن

أكمل حياتى كما أحب. إنها لا تجعلنى أهنأ" (٣٥٩). تقرر أسمهان فى آخر لحظة ألا ترحل، ألا تصير "مثلك بين هون وهوني كانا عارفة مش مبسوطة هون. ليش بدى صير مش مبسوطة ببلدين؟" (٣٦٦) على الرغم من أن الأمر قد بدا لها وقتها وكأن عليها أن تتخذ القرار الآن وإلا فلا، فسوف تكتشف بعد ذلك أن الاختيار مفتوح، إذ تحتم الظروف على من يختار البقاء فى وطنه ومن يختار الرحيل أن يعيدوا التفكير فيما كانوا يعدونه قرارات نهائية.

ومن أكثر العوامل التى تلفت إلى أهمية ذلك الاختيار هو عودة المهاجر المؤقتة إلى بلاده. تتابع إيملى نصر الله منذ الستينيات تأثير رحيل الكفاءات عن الريف اللبنانى على المجتمع هناك، حيث تتتبع رواياتها - بدءًا برواية طيور أيلول ١٩٦٢ ووصولاً إلى رواية الجمر الغافى ١٩٩٤ المشاعر المتضاربة التى يخبرها كل من المهاجرين والباقين. يتلازم إحساس المهاجر بالحماس تجاه الحياة الجديدة التى تنتظره فى العاصمة أو فى الخارج مع إحساس بالقلق والحنين لما قد ولّى. وفى الوقت نفسه يراود الباقين فى البلاد التطلع والغيرة تجاه حياة المهاجرين فى البلاد الأخرى. كيف للمجتمع اللبنانى أن يتقدم وهو مؤسس على افتراض أن الشبان وأحيانًا الشابات هناك سوف يرحلون حتمًا للبحث عن مستقبلهم فى الخارج؟ هذا هو التساؤل الذى تحاول الكاتبة طرحه.

وقد بدا إصرار الكاتبة الواضح طيلة الحرب الأهلية اللبنانية على ضرورة أن يبقى اللبنانيون فى بلادهم وألا يواصلوا نزوحهم الذى يجعل إمكانيات العودة ضئيلة. وقد مكنتها الحرب من إعادة رسم الدولة فى صورة قرية، مكان حميمى يشعر فيه الجميع بالانتماء. فلم تعد ترى أن هؤلاء الذين تركوا القرى التى كانوا يعيشون فيها وهاجروا إلى بيروت بوصفهم مواطنين تخلوا عن أوطانهم وجذورهم، بل أصبحت تعدهم يشكلون صلات ما بين العاصمة والأقاليم مما يجعل الحدود بين هؤلاء رخوة بشكل كبير (كوك ١٩٨٨: ١٤٤ - ١٦٣). كتبت إيملى نصر الله أولى رواياتها التى تدور أحداثها خارج لبنان فى العام ١٩٨١: الإقلاع عكس الزمن. ترسم الرواية جسرًا بين الوطن والشتات يتمثل فى زوجين مسنين من الفلاحين يذهبان فى زيارة لأولادهما الذين يعيشون وسط جماعة من

اللبنانيين المهاجرين إلى جزر الأمير إدوارد. تتحول غبطة الأب والأم إلى خيبة أمل عندما يدركان أن أبناءهما لا ينوون العودة إلى الوطن، إذ أضحوا الآن يعدون كندا وطنًا لهم. وسرعان ما يعود الأب إلى لبنان خوفًا من أن يدركه الموت بائسًا فى ذلك المكان الموحش.

صدرت رواية الجمر الغافى بعد ذلك بثلاث عشرة سنة (١٩٩٤)، فهل كانت هى الرواية التى كثيرًا ما أرادت الكاتبة كتابتها. كانت إيملى نصر الله قد ذكرت لى فى العام ١٩٨٢ أنها تتحين فرصة كتابة رواية عن عودة الطيور فى سبتمبر، نفس الطيور التى كتبت عنها فى العام ١٩٦٢، ولكن ردود الأفعال الضئيلة التى جاءتها من المهاجرين اللبنانيين جاءت لتضعف آمالها، حتى أثناء ذروة اشتعال الحرب. تبدأ الرواية بعودة نزهة إلى قرية جورة السنديان ومعها سيارتها البويك وثروتها الكبيرة ولغتها العربية الركيكة. لقد تزوجت المهاجر الثرى ذا الخمسين عامًا عندما كان عمرها ستة عشرة عامًا، لتكون زوجته الثانية. لم تأبه بعمره ما دام سينقذها من حياة القرية. وها هى تعود بعد خمسة وعشرين عامًا لتلك البقعة الواقعة خارج الزمن، أرض الهال والقهوة والزعتر القابعة تحت سفح جبل حرمون يفد إليها أبناء القرية محملين بالفضول والأسئلة عن أقاربهم الذين يعيشون فى المهجر، تداعبهم نفس الآمال التى راودتها وهى صغيرة فى الثروة والهروب (نصر الله ١٩٩٤: ٣٢٧). تتنقل نزهة فى القرية فى محاولة لإصلاح الأذى الذى تسببت فيه دون قصد، ولكنها تتسبب فى أذى أكبر. ونجد الكاتبة تشارك القرويين قلقهم أحيانًا حيث نراها تتهم نزهة باللجوء إلى الانتهازية وحب الانتقام حين تفقد نفوذها على الآخرين.

تعتبر رواية الجمر الغافى أولى محاولات إيملى نصرالله لاستعادة المهاجرين إلى بلادهم، ونجد أن القراء من خلالها يتمكنون من الولوج إلى العالمين معًا ليشهدوا بأنفسهم الهوة التى تفصل الاثنين. لقد طرأ الكثير من التغيرات بعد رحيل المهاجرين حتى أصبح من الصعب بمكان إيجاد أية فرصة للتصالح أو حتى التواصل. كانت نزهة تأمل أن يعفو الله عما سلف وأن تستطيع إعادة عقارب الساعة للوراء لتبدأ من جديد. ولكن القرويين الفضوليين يترقبون كل خطوة من

خطواتها ولا يحبذون سلوكها المنفتح المتحرر، كما أنهم لا يعرفون ما تريد ولكن يستشعرون أنها تريد بهم شرًا. يدأب القرويون على إساءة تقدير ما تفعل. إن المهاجر الحق هو ذلك الشخص ذو المشاعر الوطنية الذى يبقى فى مهجره البعيد ويكتفى بإرسال تحويلات مالية بشكل منتظم (أندرسون (Anderson) ١٩٩٨: ٥٨ - ٧٤).

نجد أن إدراك إيملى نصرالله أن الهجرة من الوطن والاستقرار فى بلد آخر هو فعل ذو تبعات قوية قد ساهم فى تخفيف حدة مناشدتها للمهاجرين بالرجوع والاضطلاع بمسئولياتهم. سيظل المهاجرون أجانب حتى بعد أن يعودوا وعلى الرغم من رغبتهم الصادقة فى أن يكونوا لبنانيين. سوف ينسيهم الزمن الذى قضوه بعيدًا عن بلادهم كيف يتصرفون ويقضى على أية إمكانية لأن يعيدوا انتماءهم للمجتمعات التى تركوها وراءهم. لا يمكن عبور الهوة القابعة بين الوطن والمهجر، فلكل منهما عالمه الخاص بقواعده وأنماط سلوكه التى يزيدها الزمن اختلافًا. ولهذا يصبح حلم العودة فى كل من هذين العالمين مستحيلاً، بل ولا يجدر حتى التفكير فيه. ومهما حاول الأفراد استعادة الفكرة المجردة عن تلك الرابطة الجوهرية التى تربط بين الميلاد والأرض واللغة والمواطنة، فإن تصور الهوية على أنها مجرد ارتباط بمكان قد أصبح أمرًا صعبًا للغاية فى عالمنا المتشظى.

الخاتمة

تتناول الكاتبات اللاتى سلف ذكرهن موضوعات كانت تعد من المحظورات، وهو الأمر الذى جعل الناشرين العالميين يسعون إلى التعاقد معهن. ولكن على هؤلاء النساء أن يدفعن الثمن، وهو الثمن الذى يتعين على أى مشروع عولمى أن يدفعه: كيف لهن أن يحققن التوازن بين الاستفادة من مزايا الرأسمالية المتأخرة واحتمالية اتهامهن بالتشبه بالغرب؟ بمعنى آخر، كيف للكاتبة التى كانت فى الماضى تكتب كتابات مغرقة فى الشخصية نتيجة لحاجتها إلى التعبير عما يشغلها هى ومجتمعها أن تواجه مشروع الكتابة الذى سوف يحول ما تكتبه، حتى وإن كانت تكتب بلغة محلية مغرقة فى الغموض، إلى نص مكتوب بلغة من لغات الأمم المتحدة وفى أقصى سرعة؟ كيف سيقرؤها الجمهور؟ كيف سيسوّق الناشرون كتبها؟ تعكس كتب حنان الشيخ، وبخاصة حكاية زهرة (١٩٨٠) ونساء الرمل والمر (١٩٨٨) واللتين ترجمتا إلى الإنجليزية بمجرد ظهورهما باللغة العربية، ذلك الاهتمام العالمى بكتاباتها، حيث لا يخفى على أحد طبيعة الكتابين التى تخاطب المفاهيم الغريبة المثيرة للفضول عن حياة المرأة العربية فى المجال الذى تعيش فيه منعزلة عن الرجال.

تكتب هؤلاء النساء وكلهن وعى بأن عصر المعلومات قد مكنهن من الاضطلاع بمشروع عالمى للكتابة. أن تصبح كاتبًا عالميا يعنى بالضرورة أن تصبح جزءًا من مجتمع مختلف عن ذلك الذى ولدت فيه، وأن تكتب عن ذلك المجتمع كما تكتب عن المجتمع الذى ولدت فيه، إن لم يكن أكثر. ليس هذا بالضرورة عيبًا. فقد

يجد البعض فى مجتمع القراء العالمى أمرًا أقل تحديدًا للكاتب، مما يسمح بأنواع - وأساليب جديدة فى الكتابة. وقد يجد البعض أن نوعية القراء الجديدة تمنحهم القدرة على النظر إلى القضايا التى يتناولونها بشكل أكثر شمولاً. فقد نتساءل ما إذا كانت الكاتبة الجزائرية آسيا جبار تفكر فى حال النساء الجزائريات بعد الاستقلال فحسب عندما كتبت رواياتها فانتازيا (١٩٨٥) وأخت شهرزاد (١٩٨٦) وما أوسع السجن (١٩٩٥). أم تراها كانت تدرك أن إحساس الندم الذى انتابها جراء صمتها على ما كان يحدث إبان الحرب يتقاطع مع إحساس جاراتها فى البناية الباريسية من الإيرانيات والكمبوديات والجنوب إفريقيات. هل تخلع عولمة النساء الجزائريات تأثيرًا أكبر على رواياتهن؟ أم هل يلوث الاحتفاء العالمى بالكاتبات العربيات بالضرورة الكاتبة والرسالة التى تتضمنها كتبها باتهامات الخيانة الثقافية وتهديد التلاحم الوطنى بشكل يطغى على الفوائد التى تجنيها جراء اتساع رقعة قرائها؟ هناك ألف وسيلة ووسيلة يمكن بها قمع كتابات النساء. ولكن النساء العربيات مازلن يكتبن على الرغم من التجاهل والنقد الهدام الذى تتعرض له كتاباتهن.

(٢)
البحث عن اللغات الأم

لقد أضحت السير الذاتية مواقع تمارس منها الكاتبات عمليات تفكيك المعايير الثابتة وصياغة رؤى بديلة. وفى خضم التمحيص فى أركان حيواتهم، يمارس الكتاب، وبخاصة النساء منهم، عملية بحث وصياغة لمفاهيم مثل اللغة والدين والمكان والمنشأ. نجد الكاتبات يتساءلن عما يجعلنا نطلق على لغة ما عبارة "اللغة الأم" بينما تتنافس لغات عدة على الدور القيادى فى عملية تحديد الهوية الأصلية، كما نجد الكتاب العرب من شمال إفريقيا يتناولون اللغة بوصفها مفهومًا مصطنعا، ويثيرون التساؤلات حول بعض المسلمات مثل فكرة العلاقة الطبيعية بين اللغة والهوية، مبرزين هشاشة العلاقات التى يفترض أنها تشكل أساسًا لمفهوم الهوية الخالصة.

السجن عند آسيا جبار

تعود آسيا جبار فى روايتها التى تحمل عنوان ما أوسع السجن (Vaste est la Prison) إلى موضوع كان يشغلها فى وقت سابق وهو تناول كفاح النساء الجزائريات إبان فترة المقاومة ضد الاستعمار وعزوف هؤلاء النساء عن الحديث عن ذلك الدور. نجد أنفسنا هنا نقرأ عن نساء قلما سمعنا أصواتهن، على الرغم من تمجيد كتاب مثل سيمون دى بوفار (Simone de Beauvior) وفرانتس فانون (Frantz Fanon) لهن فى فترة الستينيات. تظل هؤلاء النساء مسلوبات الصوت بمثابة بطلات مجردات يشبهن الإلهة فينوس، خرجن فجأة من وسط أمواج المقاومة الجزائرية. تخلع آسيا جبار فى كتاباتها على كفاح هؤلاء النسوة

وإحباطهن صوتًا وحقيقة، فى الوقت الذى تربط بينهن وبين جداتهن اللاتى قد قمن بمقاومة الفرنسيين حين حطوا على سواحل بلادهن فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

تقرأ الكاتبة الوثائق التى خلفتها هؤلاء النساء قراءة تنم عن تعاطف غير متوقع مع الرجال الأوروبيين الذين لم يقدّروا عواقب أفعالهم، كما تحاول فى الوقت نفسه أن تتفهم دوافعهم وأخطاءهم. لقد ظل الرجال منذ القرن السابع عشر يحاولون فك رموز حروف لغة غريبة وجدوها مكتوبة على أحد حوائط مقبرة دوجّا التى تقع حاليًا داخل حدود تونس. وقد أودت عدم القدرة على فك تلك الرموز والناتجة عن جهلهم النسبى بالمجتمع ككل، إلى تشويه استنتاجاتهم، مما أفضى بدوره لفوضى كبيرة، إذ قام الرجال بتدمير المعبد ثم استخدموا تلك الذريعة الأثرية فى غزو شمال إفريقية. تذهب آسيا جبار إلى أن هؤلاء الرجال لو كانوا قد فهموا وقتها دور النساء فى مجتمع البربر لكان بمقدورهم فك الشفرة التى استعصت عليهم بدلاً من اللجوء إلى العنف. وقد شهد مشعر الحجيج المسمى أباليسًا فى الصحراء حل ذلك اللغز فى العام ١٩٢٥حين اكتشفت مقبرة تن هينان وهى أميرة من أميرات قبائل الطوارق تنتمى إلى البربر وتشتهر بقدراتها القتالية المميزة. وجد المكتشفون فى هذه المقبرة النص نفسه "وكأنه لا يمكن طمس كتابات الأجداد التى قهرت كل محاولات طيها ومحوها، متنقلة كما كان أصحاب حضارتها الراقية يتنقلون تاركين للنساء مهمة الحفاظ على اللغة المكتوبة بينما يذهب الرجال ليشاركوا فى الحرب" (١٤٨). كانت تلك هى لغة "ملكة البربر التى قاومت الغزو العربى". وهنا نجد الرابطة القوية بين لغة النساء والحرب والمقاومة المؤثرة التى كانت تشنها النساء ضد المعتدين الأجانب. وتصف آسيا جبار ذلك النص بأنه "كتابتنا المغرقة فى السرية، قديم قدم أتروريا والتيوتون[1] ولكنه يختلف عنهما فى أنه لا يزال متناغمًا مع أصوات اليوم وهمساته. إنه إرث النساء فى أعمق بقعة فى الصحراء. إنه صوت تن هينان المدفونة فى بطن إفريقية!" (١٦٤). تلك هى الكتابة التى تسبق الكلام، ولكنها مع ذلك تحتوى على أصوات الحاضر. وتكمن قوة لغة النساء تلك فى التناقضات التى تسكنها.

---

(١) لغتان كانتا منتشرتين فى مناطق وسط أوروبا وجنوبها قبل انتشار اللاتينية. (المترجمة).

كيف تسنى لآسيا جبار أن تتعرف على تلك اللغة؟ لقد ورثتها عن أمها، ولكن ليس فى صورة تلك اللغة بعينها. لقد بقى إرث اللغة فى "التفاصيل الصغيرة القابعة فى خطوط التطريز على ثياب النساء، أو فى صورة لكنة خفيفة تغيّر من طبيعة اللهجة المحلية قليلاً، والتى استطاعت البقاء لأطول مدة ممكنة بمثابة الإرث الوحيد الباقى، أو بمثابة لهجة عربية عامية آتية من الأندلس" (١٧٠) وقد خلقت هذه اللغة الباقية فى التطريز وفى اللكنة وفى الموسيقى وفى الضوء شعر النوبة الأندلسى الذى كانت أمها تحفظه دون أن يكون بمقدورها قراءة الكتب التى احتوته. وقد وضعتها تلك المعرفة فى مصاف المتعلمين حتى وإن لم تتعلم الكتابة.

تذكرنا فكرة الكتابة التى تسبق الصوت والكلام التى تطرحها آسيا جبار بفكرة جاك ديريدا (Jacques Derrida) عن "الكتابة الكبرى" ("arche-writing") والتى يرى أنها "تتجلى ليس فى شكل التعبيرات التصويرية ومحتواها فحسب، بل أيضًا فى شكل التعبيرات اللا تصويرية ومحتواها. إنها اللغة التى تمثل المنوال الذى يربط الشكل بكافة أنواع المحتوى سواء كان تصويريًا أم لا، ولكنها تمثل كذلك حركة العلامات ووظيفتها، تلك التى تربط المحتوى بالتعبير، سواء كان تصويريًا أم لا." تضحى الكتابة الكبرى إذًا منبنية فى الأثر (trace) الذى لا يستمد وجوده من أى شكل من أشكال الوفرة، سواء كانت صوتية أوتصويرية... بل إن الأثر هو فى ذاته المصدر المطلق للحواس بصفة عامة، وهو ما يعنى القول مرة أخرى بأنه ما من وجود لمصدر مطلق للحواس بصفة عامة... وهل هناك معنى لأن نضع البصمة الصوتية والبصمة البصرية (التصويرية)، على سبيل المثال ضمن تسلسل تراتبى 'طبيعى' إذا كان وجود الأثر يسبق عملية التمييز بين مناطق الحواس، وإذا كان الأثر نفسه وبطبيعته سابقًا للصوت والضوء معًا؟ (دريدا١٩٧٦: ٦٠، ٦٢، ٦٥؛ الخط الداكن المكتوبة به بعض العبارات جزء من النص الأصلى)

إن هذه الحالة من الوفرة التى تسبق التمييز فى اللغة بين الصوت والرموز المكتوبة، والتى هى فى الوقت نفسه كتابة فى حد ذاتها، هى ما يميز الشعر

والعلامات الموسيقية المصاحبة له التى طالعتها آسيا جبار فى بعض كتب أمها. لم تكن تلك الكتب تُقرأ، بل كانت تُعرض باعتبارها نوعًا من أنواع الإرث ذى الخصوصية. ولأن تلك الكتب لم تكن مستخدمة فقد كان لها دور الأيقونات، أى المظاهر الجديدة التى يتخذها الأثر.

سافرت أم آسيا جبار إلى باريس إبان حرب الاستقلال فى الجزائر لتزور ابنها المسجون هناك. وفى أثناء غيابها، اقتحم بعض الجنود الفرنسيين شقتها وقاموا بتمزيق الكتب. وتعقد آسيا جبار مقارنة ضمنية بين هذا العمل التخريبى وما قام به الأثريون الذين سبق ذكرهم، لأن هؤلاء الجنود فعلوا فى القرن العشرين مثلما فعل أجدادهم، إذ لم يستطيعوا فك رموز كتابة النساء ففهموها على أنها "رسالة لتدبير عملية فدائية" (جبار ١٩٩٥: ١٧١)، ولذا فقد أقدموا على تدميرها. لقد أرعبت أسرار كتابة النساء هؤلاء الرجال، وحول الخوف تلك الأسرار إلى مصادر للخطر. لم يستطع هؤلاء الرجال القادمون من الشمال، على كل العلم والقوة اللتين يحملونهما، أن يفهموا أسرار النساء من شمال إفريقية، إذ ليس لديهم القدرة على الولوج إلى قلب العتمة التى يريدونها أن تبقى دائمًا كذلك. وقد أودى بهم الجهل إلى الجنون والعنف.

لقد أضحت لغة تن هينان المفقودة والتى توارثتها الأجيال فى صورة الضوء والتطريز والموسيقى هى اللغة الأم للنساء الجزائريات. ترى آسيا جبار أن تلك "الأبجدية المتعطلة بسبب القدم" (١٦٤) تظل "مدموغة فى لغة واضحة الأمومية"(١٥٨). وقد شكل تمزيق الكتب تهديدًا بالفناء "للإرث الأمومى"، لأنه على الرغم من أن أم الكاتبة كانت تعرف الكلمات والنغمات فإن ابنتها لم تكن تعرفها. ولأن الأم كانت لا تعرف القراءة والكتابة فإنها لم تعلم الفتاة كتابة الشعر، ولذا فقد كان على الفتاة أن تجد وسيلة لاستعادة الشعر وفك رموزه، وهى وسيلة تجمع بين الشفاهى والمكتوب. وترتبط تلك اللغة الأم بالأصوات، "كان على الذبذبات السرية أن تمر خلال حب الأخت لكى تصل إلىّ" (٣٠٤). لكن ذلك الصوت يقوم مقام "الصوت ـ الصورة"، والأخير ليس هو الصوت الحقيقى المادى ولكنه أشبه بما يطلق عليه دريدا "بصمة الصوت النفسية" (١٩٧٦: ٦٣). ويتحول

هذا الصوت-الصورة إلى لغة حين تدركه أخت ما، امرأة مثل آسيا جبار تكتب لغة تُحس قبل أن تُفهم. تصبح لغة الأخوات تلك عند كتابتها اللغة الأم: "هل قلت 'اللغة الأم' بينما كان ينبغي على أن أستحضر ذلك الصدى الأختيّ؟" (جبار١٩٩٥: ٣٠٤). تكتب آسيا جبار اللغة الأم لكى تقاوم جنوح التاريخ نحو إسكات أصوات النساء واللغة التى كن ومازلن يتحدثن بها: "بعد طول الكتابة عن من ماتوا فى وطنى المشتعل بألسنة اللهب، أصبحت أرى أن دماء الرجال فى الحاضر (دماء التاريخ وكبت النساء) تعلو لتلطخ كتابتى وتحكم على بالسكوت." لسنا هنا أمام لهجة خطابية؛ تقدم الكاتبة نفسها فى صورة الرابطة ما بين الأميرة المنتمية للبربر التى وقفت فى وجه الغزو العربى والنساء المشاركات فى الحرب الأهلية الجزائرية فى الوقت الراهن.

جاءت النساء الجزائريات فى طليعة صفوف المقاتلين فى هذه الحرب الدينية، إذ رأينا النساء سواء منهن المفكرات أو الصحفيات أو الأكاديميات أو الطبيبات وقد اتخذن مواقف داعمة أو مناهضة للإسلاميين. وتحكى رواية مليكة مقدم (Malika Mokeddem) المعنونة الممنوع (L'interdite) عن صراع الجزائريات ضد الإسلاميين فى فترة التسعينيات. وتنتهى الرواية بمشهد تتجمع فيه النساء فى مستعمرة صحراوية لكى يشننوا هجومًا على الرجال باسم سلطانة، الابنة المتحررة العائدة لتوها من مدينة مونبيلييه. ولا تدعى سلطانة الفضل فيما يحدث، بل تعد نفسها مجرد عامل حث على الإسراع بمواجهة كانت فى طريقها للحدوث.

تنم كتابات آسيا جبار عن تفاؤل أقل من ذلك الذى تعبر عنه مليكة مقدم فيما يتعلق بإمكانات الفعل لدى النساء، ولكنها تضع أملها فى كتاباتهن. وتعى آسيا جبار حقيقة أن عليها أن تكتب/تتكلم لكى لا تضيع كتاباتها/صوتها ولا كتابات/أصوات هؤلاء النساء، وذلك على الرغم من كل المخاطر التى تواجهها (جبار١٩٩٥: ٢٣٧ - ٤٥). تسجل كتاباتها نجاح مقاومتهن، "أخيرًا، نحن النساء القادمات من الظل، نغيّر جميعنا اتجاه الحركة، ونصنع بداية جديدة... أما النساء اللاتى وقعن طى النسيان لأنهن لم يخلفن كتابات هن من يشكلن المسيرة

الجنائزية، هن الكاهنات الباخوسيات الجدد" (١٧٥، ٢٣٨). وتجد آسيا جبار أن عليها أن تتعلم الكلام والكتابة فى الوقت نفسه حتى ولو كانت الكتابة بالدم، لكى لا تصبح واحدة من النساء المنسيات: "دم كتاباتى؟ ليس بعد، أما صوتى؟ إن صوتى يتركنى كل ليلة"، عندما تبدأ فى إيقاظ أصوات قريباتها من النساء اللاتى كانت تعرفهن فى طفولتها ولم تفهمهن سوى الآن (٢٣٧).

وتجد آسيا جبار نفسها راغبة فى الصراخ فى روايتها فانتازيا(Fantasia) ولكنها لا تستطع، بل نراها تشعر بالخوف من الصوت الذى يصدر عنها. وتنطوى صرختها على عذاب الأخريات، ثم تنطلق آخذة إياها بعيدًا مثل طائر أعمى يطير بحيوية وصخب. وبينما تستشعر الكاتبة جداتها يدفعنها للأمام تجد كلمات "اللغة المفقودة" تخرج من أفواههن وتصنع إرثًا مضادًا. وفى نفس الأثناء نجد الرجال يومئون متحدثين فى ميادين القتل (٢٣٩). ذلك هو سلاحها، تلك اللغة الفرنسية المعطرة بتطريزات اللغة الأم وأنوارها. تبعث تلك اللغة صرخات (les cris) (l'éc-rit) النساء اللاتى قتلن على مر الأزمان وكتاباتهن لأنهن جرؤن على التعبير عن أنفسهن. يصبح ذلك المزيج من الفرنسية والشعر المأخوذ من إيقاعات النوبة الأندلسية وهمسات كتابات تن هينان لغتها الأم.

تصير الكتابة اللغة الضائعة التى تضحى همسات ثم تصير كتابة من جديد، فى حين تتحول آثار المقاومة المنقوشة على صخور الأعمدة التائهة فى الصحراء إلى صمت عند الرجال، وإلى همسات عند النساء. إنها الأطلال، تلك المآثر الباقية من ديار الحبيبة فى الصحراء والتى نشهدها فى الشعر الجاهلى. لقد حولت الآثار التى خلفتها النساء تلك النقوش إلى إرث مقاوم، وظلت النقوش تحمل صدى همسات الكتابة التى احتضنت اللغة الأم فى الماضى، كما قامت بخلقها من جديد فى الحاضر. تحتل لغة آسيا جبار التى تتميز بالتدفق والحيوية تلك المسافة بين الفقد والبدايات الجديدة، وتشكل هذه اللغة أسس أمّة ما: أمّة للنساء، كما تتيح هذه اللغة-الأمّة مجالاً للشعور بالأمان والانتماء.

لا نجد آثارًا لما هو طبيعى أو لما يتصل بالمنشأ وصلات الدم فى هذه اللغة. إنها أداة من أدوات القوة تتيح للنساء مد الرابطة التى تربطهن فى صورة سلسلة

من النساء تمتد عبر الزمان والمكان. ولأن هذه اللغة لا تعد جزءًا من هوية الإنسان، بل هى فعل واعٍ، فإننا لا نجدها مغلفة بالشك والقلق. فإذا كانت اللغة الأم لا تعد موقعًا أساسيًا للهوية الأصلية، فلن ينجم إذًا عن تبنى لغة أخرى ذلك التهديد الوجودى الذى مثلته اللغة الأم لبعض الكتاب مثل الكاتب التونسى اليهودى ألبير ميمى (Albert Memmi) (المولود عام ١٩٢١) والكاتب الفلسطينى المسيحى أنطون شماس (Anton Shammas) (المولود عام ١٩٤٩)، إلى جانب كتاب آخرين كتبوا فى فترة ما بعد التحرر من الاستعمار، مثل الكاتب المغربى المسلم عبد الكبير خطيبى) (المولود عام ١٩٣٧) والكاتب الفرنسى اليهودى جاك دريدا. رأينا كتابات هؤلاء الكتاب الرجال التى تقترب من السيرة الذاتية تتناول أوجهًا عديدة لتوجهاتهم الفكرية التى انشطرت حين مرورها بمنشور اللغة. وقد عمدت إلى تأكيد الهوية الدينية حينما أشرت إلى هؤلاء الكتاب الرجال نظرًا لدورها فى فك التشابكات القائمة بين العلاقات بين اللغة والمنشأ والثقافة والمواطنة، وهى علاقات تبدو طبيعية ولكنها ليست كذلك. نجد هؤلاء الكتاب يقاومون حنينهم إلى اللغة الأم لكى يتمكنوا من التعامل مع علاقتهم الوجودية والسياسية مع لغة مهيمنة.

صراع ألبير ميمى مع أمه

ظهر كتاب ألبير ميمى بعنوان أعمدة من الملح (Pillars of Salt) فى العام١٩٥٣، أى قبل استقلال تونس بثلاثة أعوام. يتابع الكتاب الذى كُتب بالفرنسية حياة اليهود التونسيين تحت الاحتلال الفرنسى. وقد ظهر كتاب أنطون شماس بعنوان أرابيسك (Arabesques) فى شرق المتوسط فى العام١٩٨٥، أى بعد اثنين وثلاثين عامًا من ظهور كتاب ميمى. جاء الكتاب مكتوبًا بالعبرية التى هى لغة دولة إسرائيل والتى يعيش الكاتب فيها باعتباره جزءًا من أقلية غير مرغوب فيها. ويكشف كل من هذين الكاتبين المكتوبين باللغة المهيمنة عن دور تلك اللغة فى تشكيل مفاهيم الهوية والمواطنة. يقول ميمى إن للغة الفرنسية "سحرًا جاذبًا"(١٩٥٥ : ٣٢)، فى حين يشير شماس إلى العبرية بوصفها "لغة السمو"(١٩٨٥ : ٩٢). ويشترك الكاتبان فى اعتناق الوهم القائل بأنه يمكن

للإنسان خلق هوية جديدة تمنح مستخدميها امتيازات المواطنين لو هم أجادوا استخدام اللغة المفروضة عليهم، وهى امتيازات ليست ممكنة دون ذلك. تمنح اللغة مستخدمها الأمل فى تخطى عقبات المنشأ والدين. يقول أنطون شماس فى إحدى محاضراته فى العام ١٩٨٨ إن "رقعة المناطق التى تستخدم العبرية، وقد كانت فى الماضى حكرًا على اليهود، تشهد الآن ما يمكن تسميته احتلالاً مضادًا من قبل المتحدثين بالعبرية من غير اليهود، وهو ما يجعل العبرية تتحول من لغة اليهود إلى لغة إسرائيل." وحتى الآن تُعَدّ رواية Arabesques رواية عربية مكتوبة بالعبرية، على الرغم من أن أنطون شماس كان يأمل فى ذلك الوقت أن تجعل منه روايته الجديدة إسرائيليًا أكثر من أى وقت سابق. أثارت لغة الكاتب العبرية إعجاب القراء، وأحسنوا تلقى الرواية ولكنهم لم يعتبروها رواية إسرائيلية. وقد أثبتت تجربة كتابة الرواية لأنطون شماس أنه ليس بمقدور غير اليهود أن يصبحوا إسرائيليين تمامًا مهما أجادوا الانخراط فى الثقافة والأعراف السائدة. وقد أعرب الكاتب فى مقابلة مع سمادار لافى (Smadar Lavie) فى أوائل التسعينيات بشكل قاطع عن تقييمه لتجربة كتابة تلك الرواية: "ليست اللغة العبرية الأشكينازية بالنسبة للكاتب العربى غير اليهودى وطن اليهود فحسب، بل هى لغة التهديد... لقد حاولت... أن أصوغ نوعًا جديدًا من الهوية الإسرائيلية، ولكنى لم أستطع تحقيق ذلك خارج نطاق النص. لقد كتبت مستخدمًا لغة الرقعة التى أسكنها، سائلاً إياها: أيتها الرقعة، أخبرينى بحق، هل العبرية لغتك؟ عظيم! إذًا سأكتب بالعبرية. هل ستمنحينى جزءًا من نفسك؟" (لافى ١٩٩٦: ٨٥) ولكن الرقعة التى يسكنها لم تمنحه جزءًا من نفسها.

وبينما يرى أنطون شماس أن عملية الإقصاء الاجتماعى والمواطنى تتجلى فى كتابة الرواية ونشرها واستقبال القراء لها، يرى ألبير ميمى أن النص نفسه يمثل تلك العملية. نجد ألكساندر موردخاى بينييوش، البطل فى رواية ميمى واعيًا وحتى منذ طفولته بأن اللغة ليست حيادية، بل هى أداة من أدوات السلطة. ولذلك فإن اقتصارك على استخدام العربية، وبصفة خاصة اللهجة الدارجة، والتى تختلف كثيرًا وبخاصة فى شمال إفريقية عن لغة القرآن الرفيعة، يعنى أن

تقع قيد الركود الاجتماعى والاقتصادى. أما إجادة الفرنسية فتعد وسيلة للهروب من تلك الحالة. يسعى بينيبوش وهو فى المرحلة الثانوية إلى تقليد معلمه الفرنسى، السيد مارو، "وهو المنتمى فى الأساس إلى البربر ولكنه مسيحى بسبب تربيته اللاحقة." وعلى الرغم من أن زملاء مارو الفرنسيين لا يتقبلونه، فإنه يمثل لبينيبوش الصغير القدرة على التغلب على العوائق التى يخلقها الانتماء الأصلى. وتنم أشعاره الجميلة المرتبكة عن "استحالة إجادة لغة ليست لغتك الأم... لقد أعانتنى مارو على تفهم حقيقتى" (ميمى ١٩٩٢: ٢١٩، ٢٢٤). ولذلك فعندما يسأل مارو الطلاب عما يعدونه أصدق أبيات راسين (Racine) تمثيلاً لشعره فى كتاب أندروماك (Andromaque) فيأتى بينيبوش الإجابة الصحيحة، يشعر بالرضا "لأننى أنا، ابن يهودى إيطالى وأم من البربر، قد اكتشفت فى كتابات راسين ذلك البيت الذى يعد أصدق تمثيل لشعر راسين" (١١٣).

ولكن مثل هذه النجاحات تعد نجاحات وقتيه وجزئية. إذ يتضح أن تعذر إجادة اللغة المهيمنة وجنى ثمارها الموعودة المتمثلة فى تحقيق المواطنة الكاملة أمر دفين فى بنية النظام الاستعمارى، وأن كراهية الذات التى تنم عن نفسها فى صورة التعبير والفعل ليست قادرة على منح المرء تأشيرة دخول إلى الجماعة السلطوية. وهنا يجد المرء أفضل خياراته فى العيش فى المنطقة الحدودية بين الثقافتين. كان ذلك وضع اليهود فى شمال إفريقية الذين حرص الفرنسيون طوال القرن التاسع على منحهم الجنسية الفرنسية.

وبينما كان اليهود التونسيون مأخوذين بفكرة تعدد الانتماءات، كانوا كذلك يعانون من إقصاء متعدد الجوانب. كانت كل لغة يتكلمها بيلينوش تقصيه عن الجماعة التى تتخذ تلك اللغة لغة رسمية:

اللهجة التونسية هى لغتى الأم، وأنا أتحدثها بلكنة طبيعية مثل باقى الأولاد المسلمين القاطنين منطقتنا، وكما يتحدثها سائقوا العربات التى يجرها الخيول الذين كانوا يفدون على متجرنا. يمثل اليهود التونسيون للمسلمين ما يمثله أهل فيينا لباقى الألمان، فهم يمدون مقاطع الكلمات كما لو كانوا يغنون، كما ينزعون بعض الخشونة عن مخارج الألفاظ الحادة لدى مواطنيهم من أتباع محمد. وقد

جر عليّ حرصى على التنغيم الصحيح لكلامى سخرية الجميع: لم تعجب لهجتى الغريبة اليهود وجعلتهم يرموننى بالتصنع، بينما كان المسلمون يظنون أننى أقلدهم ساخرًا. ولكن المسألة تطورت من مجرد فروق طفيفة فى النطق إلى انقطاع كامل بين اللغات حينما التحقت بالمدرسة. (ميمى ١٩٩٢: ٣٠).

يقدم ميمى فكرة مشابهة لما قدمه دريدا لاحقًا عن البارانويا المتعلقة بالنطق، تلك الفروق الطفيفة فى اللكنة التى تفضح الشخص الذى يرغب فى "النجاح"، وتبقيه قيد الارتباط بما تعلّم أن يزدريه. وقد كان الحل الوحيد أن يكف عن الكلام حتى يصبح قادرًا على سحق لغته الأم وإتقان الكتابة بالفرنسية. أما تجاربه المزعجة مع التحدث بالفرنسية فقد علمته أنه سوف يظل إلى الأبد "واحدًا من السكان الأصليين فى بلد استعمارى، يهودى فى كون معاد للسامية، إفريقى فى عالم تسيطر عليه أوروبا .... اكتشفت أنه قد كتب عليّ وللأبد أن أكون دخيلاً على المدينة التى ولدت فيها. وليس بإمكان المرء تغيير المدينة التى ولد فيها مثلما ليس بإمكانه تغيير أمه التى ولدته" (٩٦؛ أضفت الخط الداكن للعبارات بمعرفتى). إن الأم هى أقرب الأشخاص وأبعدهم فى آن واحد. يضفى بينييوش بعدًا عرقيًا وفكريًا على الفرق بينه وأمه. من الناحية المادية، تتحمل بشرة أمه الشمس أكثر من بشرته هو. ثم إنه يقنع نفسه أنه لا يستطيع التواصل معها لأنها أميّة؛ ولكنها تبقى ضميره الذى يكبح غروره الفارغ. وعلى الرغم من أنها غير متعلمة، فهى قادرة دومًا على تذكيره باستحالة الهروب من حقيقة ماهيته الأصلية.

وكلما استحكم تأثير الأم زادت الحاجة إلى التغلب عليها وعلى اللغة التى ترتبط بها. فلو أنه توقف عن التفكير بلغته الأم، فربما ينتهى تأثير تلك اللغة على إجادته الفرنسية. وتأتى اللحظة الفارقة عندما يدعو بينييوش معلم الفلسفة بوانسو إلى منزله، رغبة منه فى تحقيق التواصل بين طرفى حياته: الفلسفة وأمه. ولكن اللقاء بين المعلم والأم يأتى ليعمق الانفصال بين الاثنين ويحدو به إلى "اختيار أحد الطرفين. الشرق والغرب، الخرافات الأفريقية والفلسفة، لهجتنا واللغة الفرنسية. لقد كان عليّ الاختيار" (٢٢٩). يختار بينييوش الفلسفة،

ويساعده ذلك الاختيار على تحرير اللغة الفرنسية داخله. ونجده قرب نهاية الكتاب يهنئ نفسه على نسيان العربية وعلى اكتساب قدرة التفكير بالفرنسية وحدها: "أنا الآن أنتمى للحضارة الغربية ولا أستطيع الكتابة أو التعبير عن نفسى بالعربية بصورة مُرضية" (٢٦٥). هنا نجد أصداء كتابات فانون: "الكلام يعنى القدرة على استخدام قواعد بناء الجملة فى لغة ما، أن تعرف بنية الكلمات فيها، ولكنه يعنى قبل ذلك كله أن تنتسب إلى ثقافة معينة، أن تحمل أركان حضارة ما... الكلام بلغة ما يعنى التماهى مع عالم ما ومع ثقافة ما" (فانون١٩٦٧:١٧ـ ٨ و٣٨) يتحدث بينييوش الفرنسية وها هو قد تماهى مع عالمها. لقد صاغ لنفسه هوية واحدة ذات لغة واحدة. وها هو أخيرًا يشعر بالأمان والقوة.

الازدواج اللغوى عند عبد الكبير خطيبى

ليس ألبير ميمى الكاتب الوحيد الذى يحتفى بفقدان لغته الأم: نجد الكاتب المغربى عبد الكبير خطيبى كذلك يحتفى بأن لغته الأم قد "فقدته"، وذلك فى حوالى منتصف سيرته الذاتية الفلسفية المعنونة حب مزدوج اللغة (Amour Bi-lingue) (خطيبى١٩٩٠: ٦٦). وبينما نرى ميمى يسحق لغته الأم، فإن خطيبى يحاول التحرر من قبضتها. ولكن الاثنين يشتركان فى حاجتهما الملحة إلى فصل نفسيهما عن اللغة العربية وإلى إجادة الفرنسية.

نجد الاثنين معنيين بالكتابة، لأن الكلام المنطوق يأتى محفوفًا بمخاوف كثيرة، إذ يمثل المجال الأول الذى تتجلى فيه اللغة الأم. وبعكس ما نراه فى كتابات آسيا جبار من اعتزاز بموسيقى اللغة المنطوقة وهمساتها، نجد ميمى وخطيبى يخشونها. يبرز الكاتبان أهمية تجاوزهما الاهتمام باللغة المنطوقة حتى يتمكنا من صب اهتمامهما على الكتابة. يعد الكلام منطقة خطرة، حيث يصعب على المرء السيطرة على لسانه. نجد اللغة الأم غائبة لدى خطيبى حتى ولو كانت حاضرة مرتين، وهو ما يذكرنا باللغة الأم عند آسيا جبار، التى نراها صامته (فى أثر الكتابة) ومملوءة بالأصوات فى آن واحد. لا يعبر خطيبى عن خوف مماثل لخوف ميمى، الذى كان يأمل أن تتوقف لغته عن الحديث، حتى ولو كان حديثًا صامتًا، ولكنه، مثل ألبير ميمى، لا يثق فى الحديث العفوى. يرى خطيبى أن هذا الأمر

يعد مشكلة خاصة بالعرب الذين يكتبون بالفرنسية وذلك نتيجة لطبيعة الازدواج اللغوى المفروض عليهم. على هؤلاء العرب أن يقاوموا فقد جميع اللغات التى يعرفونها: "إنهم لا يمتلكون لغتهم الأم غير المكتوبة، ولا اللغة المكتوبة البعيدة عنهم والتى يستبدلونها بلغة دارجة، كما أنهم لا يملكون تلك اللغة الأخرى التى تعلموها والتى يحيق بها خطر الانخلاع عن نفسها من داخل نفسها، كما يحيق بها خطر أن تمحو نفسها" (خطيبى ١٩٨٥ : ١٨٩) إن التحدث بلغة ما لا يمحو اللغة الأخرى، ولكنه يهددها بتغيرات لا يمكن درؤها.

ويربط خطيبى بين اللغة الأم وأمه التى يحتاج إلى الهروب منها، تمامًا كما يفعل ميمى: "لا أعرف كنه الصراع الخفى بين أمى ومنشئى. أجد نفسى أحيانًا فى حاجة ملحة إلى أشباه والدتى حتى أحقق التأكد من سيناريو حياتى الذى يغيب عنه تسلسل النسب. لا تأتى هذه الحاجة، كما ذكرت من قبل، نتاج رغبة منى لأن أعود إلى رحم أمى التى حملت بى من أبى المتوفى والهى الخفى فى وقت واحد، ولكن لكى أكون بصحبة أمى الحقيقية حتى نهاية حياتها ومماتها" (خطيبى ١٩٩٠: ٩١؛ أنظرى كذلك خطيبى ١٩٨٥: ١٨٣). يدفن خطيبى أمه آملاً فى أن يقطع الحبل السرى الذى ما زال يربطه بلغته الأم. وهنا يستطيع تخيل مولد جديد يستغنى عن جسد الأم، مما يجعله واحدًا من هؤلاء الذين يعيشون فى "متاهة اللغة... المتناهية الصفاء لدرجة تجعلها تستعصى على الترجمة" (خطيبى١٩٩٠: ٢١). تتجلى هنا عدم القدرة على تجاوز اللغة الأم. يرى خطيبى فى كتاب آخر أن ذلك الذى يستعصى على الترجمة ليس نفس "ما يستعصى على القول، أو ما يستعصى على السمع، والذى يصير مغلقًا فى وجهنا إلى الأبد. إنه حالة التوتر بين النوم والأرق، حالة تجعل أية ترجمة محض هذيان، وتجعلنا نتنقل فى الحلم بين لغة وأخرى... لا يمكن أن تختفى اللغة الأم من تراكيب الجسم... وعندما يضطر الكلام للعودة من حيث أتى، حين يصطدم بهوة الذاكرة، فإنه يئوب ليتناثر داخل نسيج الكتاب، ينسى نفسه دون أن ينسى نفسه، ويلاعب المؤلف: تاريخ للنسيان... إنه تاريخ ذلك الشىء الذى يتحرك تحت الصفحة البيضاء، تاريخ يكتب ويمحى مرات، ذلك المحو الذى ينبثق عن الأثر... إنه نص مزدوج لأن

اللغة الأم تدعمه بصمت من قاعدة مفقودة" (خطيبى ١٩٨٥: ١٨٦، ١٨٨، ١٩٤ - ٩٥).

هنا تتجلى فكرة 'اللغة الأم بوصفها أثرًا 'التى نراها عند آسيا جبار. نرى فى رواية Amour Bilingue أن ذلك الذى يستعصى على الترجمة يدفع الأم إلى الدخول فى حالة فقدان جزئى للوعى يسميها خطيبى الازدواج اللغوى. إنها المجال الصوفى الذى يشغله ما لا يقع فى دائرة التفكير فى أية لغة (١٩٩٠: ٥)، إنه "ما يستعصى على التعبير" (٣٥) فى الرحلة التى تسبق تحوله إلى ما يمكن توصيله، حيث لا يعد استبدال كلمة مكان أخرى خطأ وإنما "قول كلمتين فى نفس الوقت: واحدة تصل إلى سمعها... وكلمة ثانية، أخرى، هنا وبعيدة فى نفس الوقت، متشرد انقلب على ذاته... وجدتنى غريبًا فى لغتى الأصلية ووجدتك كذلك فى لغتك" (٢٨، ٨٢). يقدم لنا خطيبى هنا فكرة التناقض الأدائى. فإذا كانت ازدواجية اللغة هى المجال الذى يتجلى فيه ما يستعصى على الترجمة، حيث تلتقى لغتان وتصيران غريبتين عن نفسيهما، فكيف لنا إذًا أن نفكر فيها أو نعبر عنها أو نضع لها تعريفًا؟

يأخذ خطيبى القارئ فى رحلة صوفية يعيش فيها تجارب متعددة من الانغماس فى اللغة المزدوجة. إنها بحر يسبح فيه على مدى سيرته الذاتية، وعندما يكاد يغرق، نجده يعود بحيوية. إنها حالة الفناء الصوفية التى يصفها خطيبى بأنها "كلمة موسومة بالأمومة" (٤٦). نجد الكاتب يستخدم المصطلح "فناء" والذى يراه حاضرًا عند "الموت، يسكنه بدلاً منه. ولكنه عندما يجد نفسه وجهًا لوجه مع الموت يأخذ منه دفقات الحياة. لقد حكم على نفسه بخوض اختبار ما يستعصى على التعبير، تلك الحالة التى تتشابك فيها كلمتا 'الموت' و"الفناء"، وكلاهما سيكون له مكان فى مقدمة حكايته، لا يربطهما سوى فعل المحو" (٤٦).

ويمضى خطيبى مستحضرًا الصوفية حيث يقدم لنا مكانًا هو اللا مكان، تدل فيه كلمة 'لغة 'على الجمع قبل أن تنقسم إلى لغات: "أراد أن يخلق صلة ما مع اللغة قبل أن يهيئ تفكيره للغة المزدوجة... التى تختلف عن كل أشكال التفكير

الذى يؤكد على وجوده أو يمحو ذلك الوجود بالترجمة... إنها لغتى المزدوجة التى تمحو" (٣٦، ٦٧ ـ ٦٨). إن اللغات ليست فى الحقيقة منفصلة عن بعضها فى المكان، ولكن تعمل كل منها بالقرب من حدود الأخرى، تترجم دون أن تترجِم، هى فى آن واحد اللغة واللغة الأخرى.

لا تشكل اللغة الأم تهديدًا فى هذا البحر الصوفى الذى تسبح فيه اللغة المزدوجة، إذ إنها جزء من كلٍ لغوى. يتجول خطيبى، ذلك الرحال الآتى من عصر ما بعد الحداثة، فى جنبات الحدود الدقيقة بين اللغات، محررًا نفسه لكى "يرحل ويبقى: إذًا فأنا منفصل... الشرق ـ فعلاً! ـ هو وطنى، ولهذا فأنا أتوجه نحو جهات أخرى، قارات أخرى" (خطيبى ١٩٩٠ : ١١٦). لقد اكتشف مكانه فى النطاقين المحلى والعالمى فى آن واحد، كما اكتشفه بعيدًا عنهما، وحدث ذلك كله دونما تناقض أو تأرجح.

جاك دريدا: "يهودى فرنسى صغير من الجزائر" ("Le Petit Juif Français d'Algérie")

لا يتفق جاك دريدا مع القول بأنه يمكن تجاوز لغة ما باللجوء إلى منبع اللغات. فهناك فى البداية مشكلة وجودية كبيرة يجب التعامل معها: "يجب أن يدرك المتكلم بأية لغة يستخدم ضمير المتكلم "أنا"، فأنا أقول نفسى... أنا ـ نفسى كأنما "أذكّر نفسى"، ولكن هذا الفعل يتنج نفسه ويقدم نفسه بشكل مختلف تبعًا للغة التى أتكلمها. ولا يأتى هذا الفعل سابقًا للغة، وعليه فهو لا يوجد بمعزل عن اللغة" (دريدا ١٩٩٦: ٥٤). هناك إذًا اختراع للغة يكمن فى تخيلنا الضمير "أنا" ونطقنا به. كيف لك أن تروى قصة حياتك إذا كنت غير واثق من علاقتك باللغة التى يتحتم عليك التعبير بها عن ضمير المتكلم "أنا"؟ على النقيض من خطيبى، الذى يتلذذ بذلك التأرجح بين اللغة والهويات، لا يستسيغ دريدا ذلك الانشطار فى عبارة "فرنسى-مغربى" التى لا تربط بين هويتيه المستمدتين من المنشأ ولكن تفصل بينهما. يؤكد الانشطار فى العبارة على ذاكرة "الرفض، صرخات الغضب أو المعاناة، الصدام بين الأسلحة والطائرات والقنابل" الذى يربط بين الفرنسيين وشمال الإفريقيين بتاريخ من العنف (٣٠، ٢٧). ويصور لنا دريدا مباراة عجيبة

تدور بينه وخطيبى لتحديد من منهما "الفرنسى ـ المغربى الحق"، ثم نفاجأ به يقول بأنه هو الفائز. بل إنه فى الواقع "يكاد يكون الفرنسى-المغربى الأوحد" (٢٧، ٢٩). لقد منح نفسه صلاحية تحديد ماهية تلك الهوية. إنها تعنى ألا يكون لك لغة. ولا حتى لغة واحدة. وبالتأكيد ألا تكون لك لغتان. يعلم دريدا الباحث العظيم فى شئون اللغة الفرنسية بل وفى شئون اللغة بصفة عامة أنه ليس لديه لغة يمكن أن يعتبرها لغته، فقط لديه لغة منتمية إلى آخر ويتعين عليه أن ينهل منها.

يصر دريدا على وجود أحادية لغوية مطلقة ولكن متقلبة: "ليس لدى سوى لغة واحدة، [أو] هى ليست لغتى." تلك هى الفكرة الرئيسية التى تدور حولها تأملاته التى تشبه السيرة الذاتية والتى صدرت فى كتاب بعنوان أحادية لغة الآخر (Le Monolinguisme de l'Autre) (١٩٩٦). ينطوى الأمر على نفيين للملكية، حيث لا يعنى ما يقوله أن اللغة لا تُمتلك، ولكن أن المرء لا يمكن أبدًا أن يكون مالكًا للغة. تنتمى اللغة التى هى دائمًا وبالضرورة اسمًا مفردًا إلى آخر، وحتى لو حاول السيد المستعمر أن يقنع نفسه عن طريق "عملية سياسية ـ وهمية غريبة" بامتلاك اللغة، فليس بوسعه سوى التظاهر بأنها لغته (٤٥).

يرفض دريدا الوصف الكارنفالى الذى يقدمه خطيبى لفكرة الانتماءات اللغوية المتعددة التى لا تنم عن الفقد ولكن عن الاحتفال والسلطان. ويرى دريدا أن تأكيد خطيبى على "أن لغته الأم قد فقدته" (٦٣) سبب للشعور "بالأسى" وليس البهجة. يستخدم دريدا الكلمة الإنجليزية "grief" والتى تعنى الأسى، قائلاً باستحالة ترجمتها. ما من لغة أخرى قادرة على استحضار ذلك النوع من "الحزن على ما لم يكن أبدًا ملكًا لك. فأنا لم أشعر قط بالقدرة على أن أسمى اللغة الفرنسية، تلك اللغة التى أتكلمها، 'لغتى الأم "!'(٦٠ ـ ٦١) كان دريدا يعد نفسه فرنسيًا، ولكنه لم يمتلك اللغة الفرنسية لأنه لم يكن فرنسيًا تمامًا. لقد كان "فرنسيًا من الجزائر" (٧٧)، "يهودى فرنسى صغير من الجزائر" (٨٢ ـ ٨٣)، "ذو القدم السوداء" (٨٠)، بل قد كان "يهوديا من السكان الأصليين" (٧٢)، يهوديا هجينا/مخلّقا أتى من مكان يعد منشأه الأصيل. كلما أضفنا أو أنقصنا أحد الصفات السابقة نتج عن ذلك تغير لغوى، ولذلك يصبح الإنسان مقبولاً أو مرفوضًا من جماعة لغوية ما بقدر هويته المخلوعة عليه.

أما فى حالة دريدا فقد أتى الرفض ضمنيًا وليس جراء قوانين صارمة (٥٨ - ٥٩، ٦٦). تبدأ القصة فى العام ١٨٧٠حينما أصدر الفرنسيون مرسومًا يقضى بمنح اليهود الجزائريين الجنسية الفرنسية، مما ميزهم عن الجزائريين الآخرين الذيم كانوا يعتبرون منذ صدور قانون فى العام ١٨٣٤فى فرنسا يقضى بضم "الممتلكات الفرنسية فى شمال أفريقية" مواطنين فرنسيين يقيمون فى دولة أخرى، وليس مواطنين فرنسيين (دريدا ١٩٩٧: ١٢٧). ومنذ ذلك الوقت توقف اليهود- سواء كانوا من الفرنسيين أو العرب أو البربر - والذين كانوا قد حققوا بالفعل صورة من صور الاندماج فى مجتمعاتهم العربية أو البربرية عن استخدام اللغتين العربية أو البربرية. لم يكن هناك قانون يجرم تعلم اللغة العربية أو البربرية أو حتى العبرية، كل ما فى الأمر أن هؤلاء اليهود الذين أصبحوا فرنسيين وكانوا يعيشون على حدود الأحياء العربية - مثل جد دريدا وجدته (دريدا ١٩٩٦: ٦٦) - قد ابتعدوا عن هذه اللغات التى كانوا يتكلمونها بوصفهم مواطنين أصليين. ولأنهم أصبحوا فرنسيين فقد بدأوا يتعلمون ازدراء لغاتهم الأم. لم يكن لديهم دافع قوى يدعوهم للتمرد أو لتصور وجود أمة بديلة، حتى ولو لم يكن هناك حظر رسمى على استخدام لغة ما. لقد وجد هؤلاء أنفسهم ملقون فيما يسميه دريدا "معضلة الهوية" لأنهم أضحوا فرنسيين، ولكى تكون فرنسيًا حضريًا حقًا كان يعنى أن تكون كاثوليكيًا (٥٩، ٨٧). ثم جاء العام ١٩٤١ الذى فقد فيه اليهود الجزائريون جنسيتهم الفرنسية لمدة عامين وذلك تحت حكم فيشى (Vichy)، ثم استعادوها بعد تنحية بيتان (Pétain) فى العام١٩٤٣(٣٤ - ٣٥). ولذلك فقد أمضى دريدا عامين محرومًا فى بلده، وطنه الأم، ولم يشعر حتى بذلك. ولكن ذلك لم يكن بالأمر الجديد.

وقد ظل دريدا محرومًا من الوطن فى كل حالات الهويات التى مُنحها وذلك لأنه كان محرومًا من أن يكون له لغة أم. فعلى الرغم من أنه قد يكون فرنسيًا، وإن كان ذلك أمرًا مبدئيًا ومشروطًا، فقد كان كذلك مواطنا فرنسيا يقيم فى الجزائر، ثم إنه كان فوق ذلك كله يهوديًا. وكما قال ألبير ميمى، الكاتب اليهودى الفرنسى - المغربى، وأنطون شماس، فإن الدين يشكل عاملاً مهمًا فى قضية

اللغة. يقول دريدا إن الفرنسيين قد جعلوا كل الذين ولدوا فى المستعمرات يشعرون بأن اللغة الفرنسية هى اللغة الوحيدة التى يجب أن يستخدموها، ولكن هؤلاء لم يكونوا قادرين بوصفهم فرنسيين - مغربيين على إجادتها بصورة نقية وخالية من أية لكنة تمكنهم من تحقيق علاقة الانتماء بها.

ويقوض دريدا فكرة ميمى التى تقول إن المستعمرين الفرنسيين متطابقين فى الأساس، لأنهم جميعًا مسيحيون. يقف هؤلاء فى أحد أطراف السلسلة بينما يقف المسلمون سواء كانوا عربًا أو بربر فى الطرف الآخر، بينما يأخذ الآخرون أماكنهم المتفرقة على طول السلسلة، ثم تُمنح المراتب بحسب درجات الانتماء الثقافى والقدرة على المحاكاة. أما دريدا فنجده يبرز عنصر الدين الذى يقوض فكرة التجانس التام المفترض داخل صفوف المستعمر. تفصل الفرنسيين عن اليهود، هؤلاء الذين كتب عليهم ألا يصبحوا فرنسيين على الرغم من اقترابهم لهذه المكانة، هوة لا يقدر اليهودى أن يعبرها، وهى تشبه تلك التى تفصل الفرنسيين عن أهل المستعمرات لكنها أكثر إيلامًا. لقد كان للعرب والبربر وللمجتمعات المتوسطية الأخرى أمم ينتمون إليها: كما كان لديهم لغاتهم "أو هكذا كان يبدو الأمر"، لغاتهم الأم التى يلجأون إليها عندما يدركون أن الفشل فى المحاكاة أمر منبنى فى نسق العلاقة ذاته. ولكن ماذا عن اليهودى الفرنسى الذى يولد فى الجزائر؟ إنه يجد نفسه محرومًا من أن يكون جزائريًا بسبب فرنسيته، ثم محرومًا من أن يكون فرنسيًا بسبب يهوديته. أين له ببلد يسميه بلده؟ أين له بلغة أم؟ يذكر دريدا بأسى أنه ما من لغة عبرية (١٠٠)، أو بيدية، أو إسبا - عبرية ليستخدمها اليهودى الجزائرى الفرنسى (٩٠ - ٩١).

تتم المحنة التى يواجهها اليهودى الفرنسى الذى يولد فى شمال إفريقيا عن أنه بالإمكان فصل اللغة عن المواطنة، وعن الجنسية والثقافة والمنشأ، حتى ولو قيل بأن ذلك الفصل مستحيل (٣١). كيف للمرء أن يتعامل مع حقيقة أن اللغة التى يستخدمها بصفتها اللغة الوحيدة المتاحة، اللغة الأم، هى لغة يعتبرها الآخرون ملكًا حصريًا لهم؟ يكمن الجواب عند دريدا فى الكتابة، كما هو الحال عند ميمى وشماس وخطيبى، بل وعند جبار نفسها. قد تكون الكتابة اللغة

الوحيدة التى بوسع دريدا أن يمتلكها، وهو القابع بين الهويات، المحروم من الوطن، كما هى بالنسبة لملايين المهاجرين الذين يجوبون العالم. تصبح اللغة المكتوبة وطنهم الأوحد: "نوعًا من أنواع الحب، أو الانتحال اليائس للغة ما، لكلام (parole) ضيِّق ـ مضيِّق (هو اللغة الفرنسية فى هذه الحالة). إنه انتقام الحبيب الغيور" (٥٩). الشىء الوحيد الذى يعد أسوأ من أن تكون قابعًا بين الهويات ومحرومًا من الوطن هو أن تكون قابعًا بين الهويات ومحرومًا من الوطن وأميًا. يدعو دريدا لما كانت جبار تحاول التغلب عليه: إمكانية ترجمة الصرخات (les cris) إلى الكتابة (l'écrit)، ويتحدث مثلما تحدثت جبار عن قبح صوته الذى ظل صامتًا لمدة طويلة: "لقد كنت أول من شعر بالخوف من صوته، وكأنه لم يكن صوتى، أول من اختصمه، وكرهه" (٨١).

يحاول دريدا إثبات تحرر اللغة من فكرة الملكية. فالفرنسيون لا يملكون اللغة الفرنسية أكثر من السنغاليين أو المغاربة أو خطيبى أو دريدا نفسه (٧٠ ـ ١٢٧). وعندما يكتب دريدا عن "أساه" الشخصى على ما لم يكن قط ملكه نجده يتحول من الحديث عن وضعه الفردى للحديث عن الآخرين طالبًا من الجميع الانتباه "لأساهم" الشخصى: "اسمعوا... صدقونى، لا تصدقوا بسهولة أنكم شعب" (٦١). على الأفراد أن يعيدوا التفكير دومًا فى علاقاتهم مع الجماعة. لا يجب التسليم المطلق بأن أي شىء مهما كان، حتى اللغة، أو بالأحرى وبخاصة اللغة، يشكل رابطة أولية بيننا والآخرين. إنها عملية إعادة تقييم ماهية المرء وسط من يعيش معهم. هل أنت المُضيف أم الضيف أم الغريب؟

تقوم فكرة الهوية والعلاقات الإنسانية على أسس من حسن الضيافة. وفى هذا السياق لا يمكن القول بأن شخصًا ما ينتمى طبيعيًا إلى مكان ما، ولكن بأننا دومًا نحاول الوفاء بمتطلبات وحقوق وواجبات مثل "الدعوة والترحيب واللجوء والمأوى" (دريدا ١٩٩٧: ١١٩). ما هى القواعد المرتبطة بثقافة ما التى تعطى المُضيف الحق فى إنكار الضيف أو العكس؟ متى يخرق الضيف القواعد الموضوعة ويحول المُضيف إلى رهينة من خلال سلسلة من "عمليات الإبدال التى تجعل من كل منا رهينة لدى الآخر. تلك قواعد حسن الضيافة" (١١١)؟ ومتى

يتباهى المُضيف بنفس هذه القواعد ويسلب عن الضيف حقوق الضيوف؟ وما هى اللغة التى تحدث من خلالها الوساطة هنا بين أشخاص متعددين وظروف متعددة؟

ليست هذه أسئلة عقيمة، بل مبادئ مهمة تشكل أسس التعايش. يتعين علينا فهم هذه القواعد ثم تعلمها لكى نصبح مواطنين داخل الأراضى واللغات التى نسكنها باعتبارها ضيوفا. تمثل اللغة، بعيدًا عن الإيحاء بمفاهيم مثل الملكية أو الانتماء، "خبرة نزع الملكية. فاللغة التى يطلق عليها عبارة "اللغة الأم" هى نفسها "لغة الآخر" (٨٣). لا يسع من يريد التمسك بفكرة الملكية سوى أن يتوهمها توهمًا. تبدو اللغة وكأنها أقرب شىء إلى الذات، "لا تتركنى، ولكنها تتخذ مكانًا، فى الواقع وبالضرورة، وراء الوهم، ذلك الذى لا يتركنى قط" (٨٥).إن اللغة مثل ماكينة تعمل بنظام الطرد المركزى، فهى تتحرك دومًا نحو الآخر الذى تحدد لغته اللغة التى نستخدمها نحن. ولو أننا أردنا التواصل فسوف يتعين أن تكون لغتنا هى نفس لغة محدثنا. ولهذا فنحن واقعون أبدًا تحت رحمة الآخرين، وبخاصة من لديهم سلطة ما، وهؤلاء يقضون بأننا غير منتمين لبقعة ما، نظرًا لبعض الخصائص مثل الدين أو العرق، وبالتبعية أنه لا يحق لنا امتلاك أى شىء فى تلك البقعة، لا أرض ولا لغة. وتظهر عدم ملكيتنا للغة فى أدائنا اللغوى المنقوص. لقد ابتُدعت قواعد الاستخدام الصحيح للغة وتوسعت رقعة استخدامها باعتبارها وسيلة من وسائل الإقصاء. لا يهمنا هنا من يمتلك اللغة ولكن من يجيد قواعد حسن الضيافة بدرجة تجعله يجهض أية محاولة لاغتصاب المواطنة أو الدين أو اللغة أو فى المقام الأخير الهوية.

الخاتمة

تشغل اللغة الأم لدى كل واحد من هؤلاء الكتاب مكان الصدارة من الهوية ولكنها تبقى منفصلة عنها. إن اللغة التى يعتقد المرء بقدرتها على تسمية أعمق مستويات الذات قد تكون فى الواقع لغة مفروضة أو منتحلة. كيف لنا أن نفسر مواقف هؤلاء الكتاب المتغايرة من اللغات الأم؟ أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تتضمن مفاهيم مثل الجندر والسياق التاريخى والدين. أولاً تختلف مواقف الرجال والنساء تجاه اللغة الأم اختلافًا جذريًا سواء أحبوها أو خشوها أو استثمروها. ثانيًا نجد أن سياق الاستعمار يحجب قدرة الأشخاص على التعامل مع مفهوم تشعب اللغة الأم وذلك بسبب ثقل تأثير الثقافة الاستعمارية والقواعد الصارمة التى تتضمنها من حيث تقسيم اللغات بين الأفراد والجماعات. ثالثًا، قد يحدد الدين بوصفه عاملاً من عوامل صياغة الهوية الجماعة التى تكون للغتها السلطة على لغات الآخرين.

وبالنسبة للرجال، يشكل البعد عن لغة المستعمر بعدًا عن السلطة، فنجدهم يزدرون اللغة الأم لأنها لغة شفاهية، ولأنها لغة الأميين. ونجد فى اللغة العربية ما يدعم هذا الاتجاه. تعنى عبارة 'لغة أمية' أنها تنتمى للأم وأنها تجهل القراءة والكتابة فى آن واحد. ولكن العربية تستخدم عبارة "اللغة الأم" وليس "اللغة الأمية" . وهى عبارة تخلو من كثير من الإيحاءات السلبية الناجمة عن المزج بين اللغة الأم والأمية. يوحى استخدام اللغة الأم بالأمية والتقيد فى إطار اللغة الشفاهية. كما أنها توحى بأن المرء الذى يتحدث باللغة الأم يبقى أبدًا مرتبطًا

بالأم، معتمدًا عليها، طفلاً واقعًا قيد تناقض النفوذ بين المرأة الجامحة البدائية الضعيفة فى كل الجوانب عدا دورها المرعب بوصفها أما لأولاد ذكور. ولهذا يتحتم سحق اللغة الأم حتى لا تعوق عملية اكتساب لغة المستعمر. تتحتم صياغة الهوية بلغة واحدة فقط، لغة من يملك السلطة.

وقد استمر الصراع من أجل تحرر حقيقيى حتى بعد الاستقلال، وجاء معه تغيير ملموس فى آليات التعامل مع التعددية اللغوية. فلم تعد اللغتان العربية والفرنسية وسيلتين منفصلتين للتعبير، ولكن أداتين يمكن صياغتهما سويًا ليصبحا شيئًا جديدًا وغريبًا بالنسبة لمن اعتادوا القول بامتلاكهما. ويعد ألبير ميمى مثالاً واضحًا هنا، حيث شهد موقفه تجاه اللغة الأم تغيرًا واضحًا على مر سنين حياته. نجد ميمى فى العام ١٩٩٦، أى بعد أربعين سنة من استقلال تونس، يستعيد تجربته مع اللغة، ونراه أخيرًا يفسح مجالاً للغته الأم: "لقد أصبحت أقل اقتناعًا بأنه علينا الارتباط بلغة واحدة. من الواضح أن قضية اللغة الأم قضية مغلفة باعتبارات عاطفية قوية وشديدة الارتباط بذكريات الطفولة... أؤمن أنه من حق الناس أن يتكلموا بلغتهم الأصلية، ولكننى لم أعد أؤمن بأنه من الواجب أن تكون كل اللغات لغات وظائفية" (ولدر (Wilder) ١٩٩٦ : ١٧٤). يكتب ميمى مقالاً فى مجلة لو موند دبلوماتيك (Le Monde Diplomatique) يتناول الحاجة لهوية جمعية توحد بين الناس فى الدولة الحديثة. تلك هوية متخيلة ترتبط لاحقًا "بأساطير جمعية: أساطير الأصول، وأسطورة الماضى المتجانس، وأسطورة اللغة الأم، وأسطورة النسب الواحد، وأسطورة المستقبل الذى هو بالضرورة واحد ومتجانس وخفى" (١٢). وبعد ذلك بعامين، نجده مرة أخرى يصحح مواقفه، ويعلن أن اللغة الأم ليست بالأسطورة بقدر ما هى "مَعين من العواطف والأحلام المشتركة تصبح معه أنسب ما يحقق التواصل الحميم... ماذا سيحدث للغات الأم أو للغات القومية؟ سيبقون ما دامت لهم وظيفة: اللغة الأم هى لغة المشاعر والتعبير عن التجارب الحميمة، واللغة القومية هى لغة الثقافة والإدارة. ولكن اللغة العالمية ستظل دومًا الشفرة التى يتحقق بها الاتصال، لغة العلم والتكنولوجيا... فدعونا إذا نتمتع بلغتنا الأم، دعونا ندافع عن لغتنا القومية،

ودعونا نعلم أولادنا وبناتنا اللغة التى يستخدمها أكبر عدد من الناس" (١٩٩٨: ٢).
لقد تغلب ميمى على الخوف من الازدواجية اللغوية الذى ظل يلازمه شابًا، وها هو ذا يساند فكرة التعددية اللغوية باحتفائه باللغة الأم كما لم يحتف من قبل.

ويأتى موقف آسيا جبار من اللغة الأم مختلفًا كثيرًا. فهى تؤكد على قِدَم لغتها الأم التى ورثتها عن أجيال سبقتها من النساء يعود أصلهن إلى أميرة مقاتلة من البربر تنتمى لقبائل الطوارق، وهى هنا تبرز فكرة لغة النساء التى تحتاجها الكاتبة عونًا لها. إن تلك اللغة التى تعلمتها من أمها هى فى المقام الأول أثر فى الكتابة يمكن حدسه من الأصوات أو الرسوم المطرزة أو الضوء، وهى دائمًا كتابة جديدة. إن التحدث بهذه اللغة يعنى أن تتبنى ثقافتها، أن تحملى أعمدة حضارتها. وهى تشعر بحتمية الوصول إلى وسيلة تقاوم بها غياب المفكرات الجزائريات اللاتى يلقين حتفهن بسبب كتاباتهن. لقد اكتشفت لغة تخصها هى والنساء الأخريات المنخرطات فى المقاومة. إنها لغتهن الحميمة التى تغنيهن عن الحاجة إلى تعلم قواعدها النحوية وتراكيبها اللغوية وحتى مفرداتها. كل ما عليهن فعله هو البقاء منفتحات على إيقاعاتها. لا جبار تكتب لغة الآخر حتى ولو كتبت بالفرنسية، لأنها عندئذ تعيد بالفرنسية إنتاج الحياة التى عاشتها جداتها باللغتين البربرية والعربية. لقد قامت بعملية "ترجمة" للغة الفرنسية إلى لغتها الأم، ذلك الأثر الذى يؤسس لجماعة متخيلة من النساء.

وإذا كانت اللغة الأم تشكل مصدرًا من مصادر التضامن والقوة لدى نساء قد يصبحن أمهات، فإنها تشكل تهديدًا للأبناء الذكور. إن الاكتشاف الرهيب الذى يكتشفه دريدا هو أن اللغة الفرنسية ليست لغته وأنها لم تكن أبدًا لغته. يجد دريدا نفسه فى حالة انسلاخ كامل عن ثقافته ولغته فيقول بأن اللغة الأم يجب أن ينظر إليها بحسب ماهيتها: أسطورة اخترعها من يمتلكون السلطة ذريعة لإقصاء من يودون إقصاءه. وباعتبار اللغة الأم مفهومًا مجردًا لا يرتبط بجسد الأم، تصبح أداة لتحقيق الهوية والذاتية والقوة.

وعلى نقيض الكتاب الرجال فقد تغلبت آسيا جبار على معضلة كون اللغة وسيلة للتمكين أو الإقصاء، وذلك بأن كشفت عن قدرة اللغة التوليدية والخلاقة.

وكما سنرى فى الفصل التالى، تلك هى اللغة التى تستخدمها آسيا جبار فى كتابة حكايتها عن تاريخ الجزائر وعن بدايات الإسلام وعن نضال النساء الذى لم ينقطع. إنها اللغة التى تملأ الفراغات التى يصنعها المؤرخون.

(٣)
البحث في البدايات

يحاول الكتاب العرب فك التشابكات القائمة بين اللغة والدم والعرق والدين والجندر، لكي يبرهنوا على أن تلك الروابط التى تبدو طبيعية هى فى حقيقة الأمر روابط مصنوعة وعارضة، وأنه ما من مركز ثابت وأصلى يحدد لنا لب الهوية الواحدة المؤسسة. وقد كثر الحديث عن الهوية خلال القرن العشرين: أن تفقد هويتك مقابل قيم الثقافات المفروضة عليك، أن تستعيد هويتك الأصيلة، أن تؤكد على حريتك بوصفك عضواً فى جماعة مهمشة، أو فيما يتعلق بسياسات الهوية. وترتبط الهوية فى كل من تلك الحالات بالمنشأ والمكان واللغة والمجتمع والدين والجندر، كما تخلع الهوية على صاحبها بعض الحقوق، وتسلب عنه بعضها. ولكم ما هى حقيقة تلك الهوية المتفردة المتكاملة؟ لو كانت الهوية تعنى تشابهك مع بعض الناس واختلافك عن البعض الآخر، إذًا فلكل منا عدة هويات. ونحن نجنح إلى التأكيد على هوية واحدة من بين هوياتنا المتعددة لكى نحقق الإحساس بالتماسك، وهى غالبًا ما تكون الهوية التى تخلع علينا سلطة ما فى اللحظة المناسبة. ولا يعد هذا الموقع الذى نتكلم منه وقتها هوية بالمعنى الحقيقى، بل إنه انحياز قصدى آنى.

وقد رأينا مؤخرًا فى الدول العربية التى تحررت من الاستعمار أن الانحياز الدينى قد بدأ يأخذ صبغة سياسية. فقد أنتجت الإخفاقات الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والسياسية ردود أفعال دينية للهيمنة الغربية والعولمة والقيم الفاسدة التى يُعتقد بأنهما يحملانها وينشرانها. نرى الجماعات

الإسلامية من شرق الوطن العربى إلى غربه تنادى بدولة إسلامية تؤسس فيها العلاقات بين النساء والرجال على أسس متوافقة مع الإسلام، وتنادى بالجهاد، والذى يتمثل فى الكفاح الفردى - الجمعى فى المجتمع الإسلامى. وعلى الرغم من أن فكرة الجهاد لا تعنى بالضرورة القتال المسلح فإنها توحى بظروف مشابهة لظروف الحرب. بمعنى آخر، تصبح حالة الجهاد حالة من الطوارئ تشبه الحرب وتتطلب تعليق الاحتكام إلى الأعراف وارتجال قواعد سلوك جديدة. وكما يحدث فى أوقات الحرب، تفتح تلك الظروف الطارئة الباب أما فرص تغيير ما نتوقعه تجاه أدوار النساء وحقوقهن.

وكما سنرى فى الفصل التالى، فقد أعلنت زينب الغزالى عن حقها فى الاشتراك فى الجهاد، بينما ذهبت الواعظة السعودية فاطمة نصيف فى خطوة أبعد من ذلك فى مطالبتها بهذا الحق بالنيابة عن كل النساء المسلمات، إذ تخصص جزءًا فى الفصل الذى كتبته عن حقوق النساء السياسية للحديث عن "الحق فى المشاركة فى الجهاد." وتستشهد الكاتبة بسورة البقرة، الآية ٢١٦: "كتب عليكم القتال وهو كره لكم". تعتبر فاطمة نصيف أن الجهاد يأتى فى المرتبة التالية لأركان الإسلام الخمسة من حيث أهميته (نصيف ١٩٩٩: ١٥٢). وهى تورد حديثًا عن السيدة عائشة تقول فيما معناه إن جهاد النساء قد لا ينطوى على قتال، ولكنه يظل جهادًا. فلو حدث غزو لبلد مسلم من قِبل الكفار يتعين على سكان البلد جميعهم الخروج والتصدى للعدو. وعندئذ لا يحق لأحد التخلف عن القتال (١٥٣). كما تذهب بأنه يجوز للنساء فى تلك الظروف الاستثنائية أن يتصرفن دون استشارة أزواجهن، كما يجوز للطفل التصرف دون إذن من أبيه، والعبد دون إذن من سيده (١٥٣). ويصبح الأفراد فى هذا مسئولين عن التسلسلات التراتبية الملائمة التى يعملون فى ظلها. ثم تستشهد الكاتبة بأقوال الفقيه الإسلامى سيد قطب الذى يجيز للمرأة المشاركة فى الجهاد فى حالات الضرورة. وقد قدمت النساء اللاتى كن حول النبى أمثلة على ذلك (١٥٤).وكما سنرى بعد قليل، فإن موقف النسويات الإسلاميات مثل زينب الغزالى وفاطمة نصيف واضح فيما يتعلق بدورهن الأساسى بوصفهن زوجات وأمهات، ولكن قد

تظهر الحاجة إلى الجهاد فى حياة هؤلاء النساء. تحكى كلتا الكاتبتين عن نسيبة بنت الكعب التى اشتركت فى غزوة أحد (٦٢٥ميلادية) ودافعت ببسالة عن النبى. تقول فاطمة نصيف إن هناك الكثير من الروايات التى وردت إلينا عبر العصور والتى تحكى عن مشاركة النساء فى الجهاد على مدار التاريخ الإسلامى (١٥٥).

النسوية الإسلامية

نجد بعض النساء يدخلن جماعات دينية على الرغم من الطبيعة المحافظة التى تميز نظرة هذه الجماعات لقضايا الجندر، بينما نجد نساء أخريات تناوئن هذه الجماعات مخافة العلاقة الخطرة بين الدين والسياسة. ويبقى الفريقان من النساء متفقين فى السعى نحو عالم أفضل. وغالبًا ما تواجه النساء اللاتى يخترن التيار الإسلامى هذا السؤال: هل يقبلن الأعراف الرجعية فى مجتمعاتهن، أم يعدن صياغتها أثناء تصديهن لها؟ ولو كنا نعتبر بعض هؤلاء النساء "نسويات" بحسب تعريفى لهذا التوصيف (انظر المقدمة)، فكيف لهن أن يوائمن بين قناعاتهن بحقوق النساء والحاجة السائدة إلى جعل تلك الحقوق تابعة لما يحقق مصلحة المجتمع؟ وكيف لسعى هؤلاء النسوة إلى صياغة "هوية" دينية جديدة لأنفسهن أن يغير وجه الإسلام؟ كيف يفسح الاشتراك فى الجهاد الطريق أمام فعالية المرأة؟ هذه هى القضايا التى أتناولها فى باقى فصول الكتاب.

نجد أن بعض النساء قد استخدمن مفهوم الحريم، أو المجال المنفصل المقصور على النساء، فى صياغة أسس تمكين أنفسهن وتحقيق الكرامة والعدالة للنساء (انظر على سبيل المثال السيرة الذاتية التى كتبتها فاطمة مرنيسى[١٩٩٤]). وتتناول المخرجة المغربية فريدة بن اليزيد البعد الإسلامى الذى تنطوى عليه فكرة المجال المقصور على النساء، وذلك فى فيلمها الذى أنتج عام ١٩٨٩بعنوان باب يوصل للسماء (A Door to the Sky). تطالعنا فى الفيلم شخصية نادية التى تعود من باريس إلى مسقط رأسها فى فاس لتكون بجوار والدها المحتضر، حيث تؤدى بها سلسلة من المواجهات والخبرات غير المتوقعة إلى التخلى عن مظهرها وأسلوبها الغربيين وتبنى اللباس والأنماط الإسلامية. تتمكن نادية من تحويل القصر الذى ورثته إلى ملجأ لضحايا العنف من النساء وذلك بمساعدة نساء

أخريات من بينهن قارئة للقرآن. تقول إلا شوهات وروبرت ستام (Ella Shohat and Robert Stam) فى تعليقهما على الفيلم إن الحياة فى هذا الملجأ تقدم "بديلاً عن المخيلة الأوروبية الجمعية وعن تصوير المسلمين المتشددين للنساء المسلمات. فبينما تقدم لنا الأفلام الوثائقية المعاصرة ذلك التجمع النسائى فى صورة مجال مناوئ للأبوية والتشدد، فإن (A Door to the sky). يقدم المجال الذى تجتمع فيه النساء فى صورة إرهاصة لمشروع تحررى مبنى على الكشف عن تاريخ النساء فى الإسلام، وهو تاريخ يتضمن روحانية النساء ونبوءاتهن وشعرهن وإبداعاتهن الفكرية، كما يتضمن ثوراتهن وقوتهن الفعلية وأدوارهن القيادية فى المجتمع والسياسة" (شوهات وستام ١٩٩٤: ١٦٥). ولكننا لا نجد فريدة بن اليزيد تدعو فى هذا الفيلم إلى فكرة الانفصال الدائم بين الرجال والنساء. نرى نادية فى نهاية الفيلم ترحل مع الرجل الذى أحبته وترغب فى الزواج منه. وبوصفها امرأة مسلمة ملتزمة فإنها تفضل حالما تصبح الأوضاع آمنة وصحية من الناحية الروحانية أن تنتقل للعيش فى بيئة تضم رجالاً ونساءً.

ما من مجال للعيش فى حالة انفصال أمام هؤلاء الذين يؤمنون بإمكانية خلق ظروف ملائمة لأن يحيا فيها أناس متكاملون فى مجتمعات متكاملة. وتعمل بعض النساء المسلمات داخل أنساق مبنية على تهميشهم، وتصبحن مرئيات ومسموعات فى هذه الأثناء "بطرق لم تكن متاحة لهن من قبل وبشروط يحددنها ويخترنها لأنفسهن" (آسك وتيومسلاند (Ask and Tjomsland) ١٩٩٨: ٧). وعلى الرغم من ظهور النساء بهذا الشكل غير المسبوق، فإن هناك بعض المعلقين الأجانب ممن يصرون على تصوير هؤلاء النساء فى صورة ضحايا وبخاصة من يعمل منهن فى إطار حركات إسلامية. ونجد عدداً قليلاً من هؤلاء يهتمون بالبحث فى أسباب توارى هؤلاء النساء عن الأنظار. وتحذر الباحثة الأنثروبولوجية الدنماركية فيلهيلمينا يانسين (Wilhelmina Jansen) من الحديث عن النساء باعتبارهن ضحايا حين "يتبنين لغة الرجال الذين يمارسون القهر عليهن، فيحددن حريتهن فى الملبس والحركة، ويبالغن فى تسبيط الواقع فى الوقت الذى يعلين من شأن أدوارهن المنزلية." علينا أن نفهم سلوك هؤلاء النساء بالذهاب إلى ما هو أبعد

من المعنى السطحى (يانسين ١٩٩٨ : ٨٦). إن الهوة القائمة بين النساء اللاتى يرضخن للإملاءات الأبوية السائدة فى الجماعات الدينية التى يخترن الانضمام إليها، وهؤلاء النساء اللاتى يرفضن بوضوح هذه الإملاءات والأعراف قد لا تكون بالضرورة تلك الهوة السحيقة التى يتصورها البعض.

وسوف أقوم فيما يلى بتحليل كتابات بعض النساء اللاتى أعلنّ عن شن الجهاد على التفاسير والتراثات الدينية التى يعتبرنها تضر بالنساء المسلمات. وعندما ترفض النساء ما يقدمه الرجال الذين يدعون الحديث باسمهن فإنهن يصبحن جزءًا من سجال علنى حول أدوار المسلمين من الرجال والنساء وحقوقهم. وهنا نجد هؤلاء النساء يقدمن أنفسهن فى صورة نسويات مسلمات سواء فعلن ذلك بشكل واع أو غير واع.

ماذا أقصد بعبارة نسويات مسلمات؟ سوف يرى البعض أن هذه الإشارة تنطوى على تناقض لفظى. فعلى سبيل المثال أقدم هنا تلخيصًا للطرح الذى تقدمه هايدا مغيثى (Haideh Moghissi) والذى يقول بانعدام التوافق بين الإسلام والنسوية، بين "دين مبنى على التسلسل التراتبى فى الجندر [و] الصراع القائم من أجل تحقيق الديموقراطية فى العلاقة بين الجنسين ومساواة النساء بالرجال" (١٩٩٩ : ١٢٦). ترى هايدا مغيثى أن القرآن يرفض فكرة المساواة بين الجنسين رفضًا باتًا، وأن "الشريعة لا تتواءم مع مبادئ المساواة بين الناس"(١٤١). وعلى الرغم من ذيوع فكرة النسوية الإسلامية فى العالم الإسلامى، فإن هايدا مغيثى تؤكد على أن هذه الفكرة لا تمثل أيديولوجية أو حركة "مترابطة وواضحة المعالم." أما من يتبنينها بوصفها مفهومًا فعالا ومحددًا يرتبط بنوع معين من النسوية فهن لسن نساء قادمات من المجتمعات الإسلامية، ولكن "نسويات أكاديميات وباحثات من المهجر ذوات خلفيات إسلامية يعشن ويعملن فى الغرب" (١٢٦). وهى تصف هؤلاء النساء لاحقًا بأنهن "إلى حد كبير نسويات غربيات بعد حداثيات شديدات التسامح ويؤمنّ بالمذهب النسبى". وترى الباحثة كذلك أن الطرح النسوى الغربى الذى يقدمنه هو طرح مستغرب فى بيئاتهن المحلية ويقوم على إقصاء "أفكار جوهرية تتعلق بالعدالة القانونية والاجتماعية والديموقراطية

الجنسية وإمساك النساء بزمام جنسياتهن" (١٤٦). وتتراوح المواقف تجاه النسوية الإسلامية بين اليساريين من أمثال الكاتبة نفسها واللاتى يرفضن فكرة النسوية الإسلامية لأنهن يعتبرن أن القوانين الإلهية قوانين تحمل العداوة للنسوية، إلى هؤلاء اللاتى يرين أن "النسوية فى إطار إسلامى هى الاستراتيجية الوحيدة الفعالة والصائبة من الناحية الثقافية والتى تلائم الحركة النسائية فى المنطقة" (١٣٤). هنا تكمن المشكلة الرئيسية فى الطرح الذى تقدمه مغيثى، فهى تهاجم الإسلام والمتشددين الإسلاميين وكأنهما شىء واحد. ويدفعها ذلك الحكم الخاطئ إلى التأكيد على وجود ضغط عام فى الوقت الحاضر يهدف إلى التأكيد على الإسلام بهدف الحصول على المصداقية، سواء كان المرء يؤمن به أم لا. وتضيف الكاتبة بشكل درامى أن ذلك التأكيد على الإسلام "يعتمد على لىّ الحقائق أو على تشويه الواقع، متجاهلاً أو حاجبًا ما هو واضح" (١٣٥). وهى تخشى أن يكون الاحتفاء بالنسوية الإسلامية هادفًا إلى "التأكيد على شكل واحد من أشكال الهوية المتاحة أمام النساء فى الشرق الأوسط، متجاهلة بذلك الوسائل المتعددة التى تدعم بها الهوية أوتستعاد، كما أنه يغطى على أشكال متعددة من الصراع فيما وراء الممارسات الدينية وإسكات الأصوات العلمانية التى تهاجم سياسات التأسلم(Islamification) الصارمة السائدة فى المجتمع" (١٣٧ ـ ٣٨). يرى هذا الرأى أن النسوية أيديولوجيا علمانية، وأن الإسلام اليوم ينطلق من أسس متشددة (١٣٤). وهؤلاء اللاتى يشجعن قيام المشاريع النسوية داخل أطر إسلامية قد يئسوا دون شك من الخيارات العلمانية المطروحة من أجل التغيير، دون الأخذ فى الاعتبار أن أفعالهن "تصحح وتضفى شرعية على الدكتاتورية السياسية ـ الدينية"(١٤٥).

لقد استفضت فى عرض الطرح الذى تقدمه هايدا مغيثى حول استحالة تحقيق التعايش بين الإسلام والنسوية لأنه يفسر لنا القلق الذى يساور الكثير من المفكرات المسلمات (بما فيهن آسيا جبار وفاطمة مرنيسى ونوال السعداوى) إزاء ما يشهدنه من تعدى جماعة طالبان على حقوق النساء فى أفغانستان، ومن استهداف الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر(Front Islamique de Salut)

للمفكرات من النساء، ومن القهر الذى تمارسه حكومة السودان المتشددة على النساء. وتعتقد الكثيرات أن أى شكل من أشكال الحلول الوسطية مع دين كهذا سوف تودى بهن إلى الجحيم. ولايكمن اختلافى مع مثل هذه الآراء فى رؤيتى أن أشكال التطرف الإسلامى تلك تعد أمورًا حميدة، ولكن لأننى أعدها جانبًا ضئيلاً، وإن كان واسع الانتشار، من الإسلام اليوم. وأرى أن هايدا مغيثى وأخريات ممن يشككون فى صلاحية النسوية الإسلامية فكريًا وسياسيًا قد خلقوا وضعًا وجدنا فيه أيديولوجيتين نقيضتين موضوعتين الواحدة فى مقابل الأخرى: الأولى علمانية، والثانية متشددة ومعادية للنساء، ثم نجدهن قد خلصن فى النهاية (محقات) إلى استحالة وجود هوية قائمة على الجمع بين هاتين المتناقضتين.

لا تعد النسوية الإسلامية هوية متماسكة، ولكنها عملية استراتيجية تعتمد على السياق والضرورة، ولا تنعكس الأفعال أو التصرفات أو الكتابات التى تربط بين قضايا الدين والجندر بهدف خلق ظروف تسود فيها العدالة والحرية بالضرورة فى صورة هوية واضحة ومحددة. تعمل النسويات الإسلاميات بآليات تشبه كثيرًا تلك التى تستخدمها النساء فى سياقات ما بعد الاستعمار والتى يفسحن لأنفسهن بها مكانًا ويحصلن على سلطة أكبر بأن يحققن التوافق بين هويتين وموقعين قد يبدوان متناقضتين. ويدعونا مصطلح "نسوية إسلامية" لتأمل مغزى أن نكون ملتزمين بالتزامين متناقضين: موقع إيمانى من جهة، وحقوق النساء فى الوطن وخارجه من جهة أخرى. ويجمع وصف "نسوية إسلامية" بين صفتين ينم وضعهما متجاورتين عن بزوغ موقع جديد تتحدث منه النساء، وهو موقع معقد يحتفى بالانتماءات المتعددة. والمرأة التى تطلق على نفسها صفة "إسلامية نسوية" لا تصف هوية ثابتة، ولكن تخلق لنفسها موقعًا محكومًا بضرورة السياق لكى تتحرك منه، وهو فعل يؤكد على فكرة الانتماء فى مجتمع متدين ولكنه يسمح فى الوقت نفسه بالعمل من أجل نساء أخريات ومعهن. ويمكن لهذا الفعل الذى يبدو من بعيد وكأنه يحاول الربط بين هويتين نقيضتين أن يصبح فعلاً تقدميًا ثوريًا. يرى بول جيلورى (Paul Gilory) فى كتابه عن تاريخ صياغة الهوية فى إطار ما يطلق عليه "شعوب الأطلسى السوداء" ("the black atlantic")

أن الناس الذين يعيشون فى المساحة الواقعة بين هويتين "تبدوان على طرفى نقيض [أو هؤلاء الذين] يحاولون البرهنة على استمراريتهم" يحاربون "فى معركة تمرد سياسى واضحة" (١٩٩٦:١).

وقد تكون النساء اللاتى يتحركن من موقع النسويات الإسلاميات، حتى ولو لم يصنفن أنفسهن هكذا، ضمن المتمردات السياسيات، إذ يرفضن التحديدات التى يضعها الآخرون حولهن بهدف كبح جماحهن، كما يقلن بأن الإسلام ليس بالضرورة أكثر تقليدية من انتماءات أخرى، وأنه ليس بالضرورة أكثر عنفًا أو أبوية من الأديان الأخرى. هؤلاء النساء يطالبن بحقهن فى أن يصبحن نساءً قويات فى إطار هذا الدين، وأن يكن نسويات دون خشية أن يتهمن بتقليد الغرب واتّباعه. تؤكد هؤلاء النساء على دور النساء ومكانتهن فى مجتمعاتهن الدينية، بينما يعلن فى الوقت نفسه عن قضيتهن المشتركة مع النساء المسلمات اللاتى يتبنين نفس القناعات فى كل مكان فى العالم. كما تربط هؤلاء النساء بين هوياتهن المختلفة سواء منها المشتق من الدين أو السياسة أو الجندر حتى يصبح بوسعهن تحقيق ولاءات مختلفة، ومتناقضة أحيانًا، حتى فى خضم مقاومتهن لقوى مثل العولمة أوالقوميات الضيقة أوالتأسلم أوالنظم الأبوية التى تؤثر جميعها عليهن.

وتمتد أشكال النسوية الإسلامية المتعددة وطرق التعبير عنها على طول سلسلة تمتد بين نقيضين: هوية ممنوحة وهى "مسلمة"، وهوية متحققة وهى "إسلامية." يعنى كونك مسلمة أن تولدى فى مجتمع دينى معين، وأن تحملى بطاقة هوية تحدد هويتك الدينية بكلمة "مسلمة". يصبح الذين يحملون الهوية الممنوحة "مسلم" جزءًا من جماعة وثقافة إسلامية دون القبول بالضرورة بكل الأعراف والقيم هناك. قد نجد مسلمين علمانيين، يؤدون بعض العبادات، مثل صوم رمضان، بينما نجدهم لا يؤدون الصلاة بانتظام. وقد نجد بعض المسلمين الملحدين. أما الإسلاميون الراديكاليون (Islamists) فنجدهم يسخرون حياتهم لأجل تأسيس الدولة الإسلامية، محققين بذلك هويتهم التى تجنح نحو النضال أحيانًا. وتنم تسمية "إسلامية"(Islamic) عن شكل آخر من أشكال الهوية المكتسبة، وهو شكل متذبذب وعارض. وتشغل تسمية "إسلامى" مكانًا وسطًا بين

الطرفين النائيين المسلم والإسلامى الراديكالى، إذ تشير إلى نوع معين من مواقع الذات يؤثر بدوره على نوعية الخطاب والأفعال والكتابة وطريقة الحياة عند من يهتمون بدراسة المعرفة الإسلامية بوصفها امتدادًا لعقيدتهم وليست رفضًا لها. فهناك من تكتب رواية أو مذكرات بوصفها نسوية إسلامية ولكنها قد تختار موقعًا آخر تتحدث منه لو أنها أرادت إلقاء محاضرة أو كتابة مقالة. وكما سنرى فى الفصل التالى، فقد قدمت زينب الغزالى نفسها فى تفسيرها للقرآن فى صورة إسلامية راديكالية حيادية الجندر (الغزالى ١٩٩٤)، ولكنها قدمت نفسها فى صورة نسوية إسلامية فى مذكراتها التى كتبتها فى السجن (الغزالى ١٩٨٦).

وأجدنى أطلق وصف "نسويات إسلاميات" على النساء المسلمات اللاتى يقدمن قراءاتهن النقدية لبعض جوانب التاريخ أو الهرمنيوطيقا الإسلامية ويفعلن ذلك باسم كافة النساء المسلمات دفاعًا عن حقهن فى التمتع بالمشاركة الكاملة فى حياة عادلة فى مجتمعاتهن جنبًا إلى جنب مع الرجال. ولكن ذلك تصنيف واسع، إذ إنه لا يصف هوية ما ولكن موقفًا يقصر إلى اقتفاء حق النساء المسلمات فى العدالة والمواطنة.

وتحاول النسويات الإسلاميات من أمثال آسيا جبار وفاطمة مرنيسى ونوال السعداوى وزينب الغزالى استثمار طبيعة الإسلام المتجاوزة للقوميات فى تمكين أنفسهن بوصفهن نساء وبوصفهن مسلمات. ونجدهن يقدمن من مواقعهن المتعددة تلك نقدًا للمؤسسات العالمية والمحلية الموجودة فى محيطاتهن الضيقة والتى يعتبرنها تضر بهم بوصفهن نساء ومسلمات ومواطنات فى بلادهن وفى العالم الأرحب، بينما نراهن فى الوقت نفسه متحسبات لرغبات الغرباء الذين يحاولون وأد كفاحهن. ونجد بعض هؤلاء النسويات الإسلاميات يؤسسن فعاليتهن على الرفض الصريح للرموز والممارسات التى يعتبرنها تروج للقهر. أما الأخريات منهن فيعملن بصورة أقل وضوحًا إذ يستثمرن صورهن النمطية السلبية فى خدمة أغراض إيجابية، وينقبن فى التاريخ والنصوص المقدسة عن اللغة والنموذج وبرنامج العمل.

ماذا يعنى للنسويات الإسلاميات المزج بين التاريخ والنصوص المقدسة؟ إنه مزج يستتبع دراسة حياة النبى، وحياة النساء القويات الكثيرات من حوله، وحياة الأمة المؤسِسة فى القرن السابع الميلادى، كما يستتبع كذلك الاشتباك المباشر مع النصوص المؤسِسة بدلاً من الاكتفاء بإبداء ردود الأفعال تجاه تفسيرات تلك النصوص. وهو مزج ينطوى على البحث فى السياق الذى نزل فيه القرآن والذى كتبت فيه التفسيرات، كما أنه يعنى فى النهاية أن نطبق فهمنا الذى نخلص إليه على الحاضر بهدف نقد الآليات التى أنتجت المعرفة الإسلامية.

وقد بدأت بعض النسويات اللاتى ينطلقن من موقع النسويات الإسلاميات فى إثارة التساؤلات حول الروايات التاريخية التقليدية وحول النصوص المرجعية التى تغفل ذكر النساء أو تصم وجودهن على الساحة بالضلال. وتؤكد هؤلاء الكاتبات كل مرة على انفتاح القرآن والسنة على الاجتهاد (أى إعمال عقل الفرد سواء كان فقيهًا أو إنسانًا عاديًا فى الحالات التى لا يتوافر فيها مثال للقياس عليه). ويذهب عبد الله النعيم إلى أن القواعد والقوانين الإسلامية ليست جامدة ولا تسير من أعلى إلى أسفل فقط، بل هى قواعد وقوانين ديموقراطية تنتج عن اتفاق مجتمعى مستمد من الفهم الفردى لشريعة الله، دون إعلاء قيمة المفسر تبعًا لهويته أو مكانته. ويحث الكاتب المنادين بحقوق النساء على أن يأخذوا الأعراف والمؤسسات الثقافية السائدة فى حسبانهم وهم يفسرون الشريعة. لماذا؟ لكى يضمنوا أن "فهمهم لثقافتهم سيكون سائدًا، ولا يسمحوا للآخرين بفرض فهمهم الخاص" (النعيم ١٩٩٥: ٥٦). وعلى هؤلاء كذلك أن ينتبهوا إلى "الافتراضات والمناهج التى أنتجت المفاهيم التقليدية وكذلك محتوى مبادئ الشريعة" (٥٨). وعندما يبحث مفسرو التاريخ والنصوص المقدسة فى الماضى عن خارطة للمستقبل فسيجدون الفردى والجمعى مجدولين معًا.

وتولى بعض التفسيرات التى تنتجها النسويات الإسلاميات اهتمامًا محوريًا بالمعانى، وعلى وجه الخصوص معنى المساواة بين الرجال والنساء، والذى كان موضع جدل بين الفقهاء على مر العصور. يستدل الفقهاء الذين يذهبون بأن القرآن ينادى بالمساواة بين الجنسين منذ بدء الخليقة بالآية ١ من سورة النساء

والتى تقول إن الله ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾ بل إن البعض قد وجد فى تلك الآية إشارة إلى أن الأصل هو الأنثى وليس الذكر (إذ إن كلمة النفس مؤنثة). وقد وجد آخرون فى الآيات العديدة التى تخاطب المؤمنين والمؤمنات أو المسلمين والمسلمات تأكيدًا على مبدأ المساواة. وترفض المفسرات النسويات الإسلاميات اختزال فكرة المساواة فى الحقوق والأدوار والواجبات فى فكرة مبهمة تدفع بالمساواة فى القيمة أو ما يمكن أن نسميه المساواة المعنوية بين الأدوار المبنية على الجندر والمسئوليات المرتبطة بها، وذلك حتى لا يعد دور المرأة بوصفها أما مساويًا لدور عائل الأسرة أو أرفع مقامًا منه. وتطلق هؤلاء المفسرات على هذه العملية كلمة "التكامل" أى أنها مجرد غطاء بلاغى يوارى إجحافًا ويمثل ذريعة لإبقاء الأم المبجلة فى البيت المبجل. وتشهد ساحات التفسير فى الوقت الراهن هجومًا على فكرة القوامة التى يفهم منها تقليديًا تميز الرجال على النساء لأنهم المنوط بهم إعالة النساء.

يرى مانويل كاستيلز (Manuel Castells) أن "ازدياد فرص العمل أمام النساء وتطور وعيهن أمران يؤديان إلى تقويض شرعية سلطة الرجال بحجة أنهم عائلو الأسرة"(١٩٩٧: ١٣٥). ويمكن اعتبار هذه الفكرة أحد المداخل الممكنة لهرمنيوطيقا النسويات الإسلاميات. ويعد مصطلح "قوامة" مصطلحًا إشكاليًا فى سورة النساء الآية ٣٤، إذ يشير إلى شكل ما من أشكال الإعالة الأسرية المفروضة على النساء. وتفسر فاطمة عمر نصيف هذه الآية هكذا: "يعول الرجال النساء بما فضلهم الله عليهن، ولأنهم ينفقون (على إعالتهن) من نفقاتهم" (١٩٩٩: ١٩٨). وتفسر د. فاطمة القوامة بأنها إعالة الزوجة وحمايتها لأنها أم وليس لأنها امرأة. وبهذا تصبح القوامة، التى كثيرا ما عدها البعض إعلانًا قرآنيًا عن تميز الرجال عن النساء، فى الواقع فرضًا للمسئولية وليس امتيازًا يقوض حقوق النساء كما يعتقد الكثيرون. ولكنها مبنية على المبدأ الفقهى القائل بأن الامتيازات تتزايد اضطراديًا مع تزايد المسئوليات (١٩٩، أضفت الخط الداكن للعبارات بمعرفتى). وتؤكد فاطمة نصيف على الطبيعة الديناميكية العضوية للعلاقة التبادلية بين الجنسين والتى تخلو من الانحياز لجنس ما. وتشمل هذه العلاقة

المسئوليات والواجبات والحقوق حيث تكون العلاقة قائمة على توقف أحد هؤلاء الثلاثة على الاثنين الآخرين. فلو كنت فى غير حاجة للدعم المادى سواء لأننى امرأة ثرية أو لأن ليس عندى أولاد فإن ذلك يقوض شرعية سلطة زوجى على. ولو أصبح الوضع هكذا وسقطت شرعية سلطة الرجال على النساء بوصفهم عائلين للأسرة، فسوف تفقد فكرة القوامة قوتها فى عالم منحت فيه تكنولوجيا الإنتاج النساء حق التحكم فى أجسادهن ومكنتهم من فهم أن الخصوصية البيولوجية لأجسادهن التى تحمل الأجنة هى التى تجعلهن تابعات للرجال.

آسيا جبار

وقد اتخذت بعض النساء العربيات مثل الروائية والمؤرخة الجزائرية آسيا جبار والباحثة المغربية فى علم الاجتماع فاطمة مرنيسى موقع النسويات الإسلاميات بغرض البحث فى حياة النساء فى المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامى. وقد نهلت هؤلاء الباحثات من معين أمهاتهن وخبراتهن ولغاتهن الأم لكى يعمقن فهمنا للأدوار التى لعبتها الأمهات قديمًا ويؤكدن المنزلة التى كن يتمتعن بها بوصفهن أفرادًا كان النبى يحبهن ويحترمهن ويحميهن. وقد ركزت الكثيرات على الفترة التى أعقبت موت النبى (٦٣٢) مباشرة، إذ يعتقد الكثيرون أنها الفترة التى شهدت انهيار الكثير من المثل العليا.

وقد نتج عن فهم بعض النسويات الإسلاميات للأساليب التى تؤدى إلى طمس نماذج مشاركة النساء وإسهاماتهن فى تحقيق خير مجتمعاتهن إلى تطوير سعيهن إلى قراءة الماضى من خلال هذا الحاضر المقلق. نجد هؤلاء النسويات ينقبن عن وجود النساء فى التواريخ التى أغفلتهن، ويبحثن فى الفجوات التى تركتها عمليات كتابة التاريخ وفى التشويه الذى نجم عن عمليات التأويل (hermeneutics) عن إشارات تنم عن فعالية النساء. ولا يعنى ذلك بالضرورة أن هؤلاء النسويات يدعين القدرة على التحدث نيابة عن النساء اللاتى لن نستطيع فى الحاضر الوصول إلى وعيهن ولا نملك حيالهن سوى أن نحزر ما كانوا عليه. ولأن هؤلاء الباحثات يدركن التشابه بينهن وبين النساء موضوع دراستهن، نجدهن ينتجن ما أسمته جاياترى شاكرافورتى سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak) "تأثير

الفاعل المهمش". إذ لا يتعلق الأمر بمجرد منح صوت لمن هو غائب، ولكن محاولة استقصاء التأثير الذى كان لهذا الغياب فى الماضى. باختصار، تأثير الفاعل الذى تتردد أصداؤه على مدى "شبكة واسعة غير متصلة الأطراف (أو بالمعنى الأعم نَصّ ما)، مضفرة من خيوط مثل السياسة والأيدولوجية والتاريخ الاقتصادى والجنسانية واللغة وغيرها" (سبيفاك ١٩٨٧ : ٢٠٤). ولكل من هذه الخيوط شبكته المعقدة المصنوعة من خيوط أخرى. وما من وسيلة لاستعادة ما تم محوه، ولكننا فقط قادرون على إعادة بناء تأثير الفاعل فى الحاضر. وهنا تصيغ النسويات الإسلاميات ذاكرة نقيضة تمكنهن من اتخاذ موقع وسط بين الجدات اللاتى يقدسن والبنات اللاتى يعملن من أجلهن. وتتحدث النسويات الإسلاميات من داخل تلك الشبكة/النص، جاعلات حق النساء فى تحليل دور الجندر فى تشكيل المعرفة الإسلامية على رأس أولوياتهن السياسية.

أصدرت آسيا جبار فى العام١٩٩١ رواية تاريخية تتناول حياة الأمة فى القرن السابع، تحكى النساء معظمها. نرى نساءً ذكيات وصلبات ومفعمات بالحيوية تستخدمن تعاليم الدين الجديد فى تمكين أنفسهن فى مواجهة من يريدون الإبقاء على عادات ما قبل الإسلام. وقد كان لهؤلاء النساء نفوذ كبير فى وقتهن. وتطعّم آسيا جبار الحكايات التاريخية التى أوردها الرجال مثل الطبرى وإبن هشام وابن سعد بأقوال متخيلة روتها ثلاث راويات للحديث، تتراوح كل رواية منهن بين ست وعشر صفحات. وتأتى الأجزاء المنقولة عن الراويات والأجزاء المعنونة "أصوات" بالإضافة إلى بعض القصاصات الأخرى فى الكتاب مكتوبة بخط مائل. تلك هى أصوات "الفاعل المهمش" التى تتخيلها الكاتبة وتقرؤها فى التاريخ الذى محى وجودها.

يبدأ الكتاب بالملكة اليمنية التى تكتشف أن زوجها ما زال مبقيًا على معتقداته الوثنية بعد أن أجبر على دخول الإسلام. وعندما يأمر محمد بقتل الملك تصبح زوجته الوسيط الرئيسى فى عملية إعادة الدولة بأكملها إلى الإسلام. فهى تدعو القتلة إلى حجرتها الملكية. وبعد أن يتم ما تريد يتلقى النبى وحيًا من السماء. ماذا يفهم القارئ من تلك الحكاية الدموية التى تقرن إعدام إنسان بنزول وحى

إلهى؟ (جبار ١٩٩١: ٢٥) ألا يشيد الطبرى بالمرأة التى أعادت أمة بكاملها إلى الإسلام بفعلتها الرهيبة تلك؟ حاشا وكلا! إن وصف الطبرى للملكة يكرس لصورة البدويات النمطية الوحشية، وزيف حبهن، واستخدامهن لفراش الجماع والولادة من أجل القتل والذبح. وتقدم آسيا جبار قراءة معارضة للطبرى، حيث ترى فى أن ما فعلته تلك المرأة للإسلام يساوى ما فعلته يهوديت من أجل اليهودية بقطعها رأس هولوفرنيس. ولكن المرأة فى الحكاية الإسلامية لا توصف بنفس الأسلوب الامتداحى، فلا نقرأ مديحًا لصلابتها أو لحماسها العظيم أو لشجاعتها فى حماية شعبها. لقد كانت هذه المرأة جديرة أن تضحى بطلة قومية جراء إنقاذها لشعبها ولكن ذلك لم يحدث (٢٦). يصيب تلك المرأة ما أصاب جميع النساء اللاتى لعبن أدوارًا مهمة فى مجتمعاتهن، حيث تشوه صورتها ثم تختفى اختفاءً مخزيًا من الحكايات التاريخية التى تخلع معانى سلبية على ما فعلته دون أن يتصدى أحد لذلك. لماذا إذًا نزل الوحى على النبى فى نفس الوقت الذى كانت المرأة تتدخل لإنقاذ الدولة المترنحة من السقوط فى براثن الكفر؟ تبقى الدلائل على استحسان فعلة المرأة غير مترابطة وغير واضحة، ويبقى الإنجاز الذى حققته هذه النسوية الإسلامية مجرد أثر يتمثل فى التحذير من وحشية النساء الرهيبة.

تعيد آسيا جبار كتابة تواريخ نساء أخريات كانت لهن أدوار قيادية مثل سلَمة التى اعتنقت الإسلام لكى تتخلص من الأسر، ولكنها ارتدّت لاحقًا وحاربت المقاتل العظيم خالد بن الوليد بعد قتله أخاها الوثنى. تُقتل سلَمة بصورة وحشية، فتتساءل آسيا جبار هل كانت سلمة تحارب الإسلام (٤٠). وقد كان هناك شاعرات مسلمات حظين بنفس التقدير الذى حظى به الشعراء الرجال، من بينهن شاعرة من قبيلة بنى كندة الوثنية تحدت محمدًا بشعرها، وبعد وفاته حولت هجاءها إلى القائد المسلم المهاجر بن أمية، ناعتة إياه بأنه مجرد محارب، وأن بلاغتها وشعرها سوف يخلدان عندما يكون هو قد تحول إلى تراب. وقد أثار ذلك حفيظة القائد الذى قرر أن ينزع عنها ما هو أغلى من حياتها. فقد قطع لسانها وكسر أسنانها وبتر يديها. وقد ردت على ذلك بأن شرعت تغنى بيديها

حتى "تبقى أغنيتها بمأمن منهم". وقد غضب الخليفة أبوبكر الصديق عند سماعه عما حدث لها إذ أدرك ما لردة الفعل الوحشية تجاه الشعر الذى كانت المرأة تكتبه من قدرة على إكسابها المزيد من السلطة المعنوية (١١٩ ـ ٢٣).

وتصف آسيا جبار زوجات النبى ودورهن المهم بوصفهن مستشارات له، حيث كانت مكانتهن فى قلب المجتمع الجديد ولم تكنّ مهمشات فى المنازل ومقصورات على أدوار الأمومة. وتمثل هؤلاء النسوة القدوة حتى اليوم. فمثلاً هناك خديجة بنت خويلد التى كانت سيدة أعمال ناجحة وعرضت الزواج على الشاب الذى كان يعمل لديها والذى سيصبح فيما بعد نبى الإسلام على الرغم من أنه كان يصغرها بخمسة عشر عامًا. وقد كانت خديجة أول من صدق رواية زوجها عن تلقيه الوحى فى العام ٦١٠، كما كانت أول من أسلم. ولم يفقد النبى بموتها فى العام ٦١٩ زوجة فحسب، بل أحد أقوى أنصاره. وقد تزوج النبى بعدها نساء كثيرات ولكنه لم يتزوج امرأة أخرى ما دامت خديجة على قيد الحياة. وبينما يعرف الأطفال المسلمون أن محمدًا كان قريبًا من أربعة رجال خلفوه بعد موته الواحد تلو الآخر وأضحى عهدهم عصرًا ذهبيًا للخلفاء الراشدين، يعرف القليلون عن علاقات النسب التى تربط هؤلاء الرجال بالنبى. فقد كان اثنان منهم، على وعثمان، أزواج بناته (فاطمة ورقية)، بينما كان اثنان منهم حمواه، إذ تزوج محمد عائشة ابنة أبى بكر وحفصة ابنة عمر. وقد كان يطلق على عائشة وحفصة مثلما كان الحال مع زوجات النبى الأخريات عبارة "أمهات المؤمنين"، وأضحت جوانب كثيرة من حيواتهن أمثلة تحتذى للأدوار والمسئوليات والسلوك الذى يجب أن تتبعه المسلمات فى كل وقت.

وقد التزمت بعض زوجات النبى الأخريات بالإسلام حتى دون أن يعتنقه الرجال من عائلاتهن، معرضات أنفسهن للعقاب بل والموت من قبل عائلاتهن (٢٥). وقد كان لهن جميعًا أدوار مهمة فى تشكيل المجتمع الإسلامى كما نعرفه الآن. وقلما تظهر هؤلاء النساء، كما توضح آسيا جبار، فى النصوص التاريخية والتى كان كتابها يحرصون على الدقة، ولكنهم فى الوقت نفسه "يجنحون إلى طمس وجود النساء." وهنا يتعين على الكتابات الروائية أن "تسد الفجوات

الموجودة فى الذاكرة الجمعية لكى أفسح مجالاً للمكان والزمان اللذين كنت أود أن أشغلهما. ... هنا نسمع أصواتًا عديدة لراويات ينسجن خلفية المشهد فى ذلك التاريخ الإسلامى المبكر"(٥). وتختتم آسيا جبار المقدمة بوصف للمشروع الذى هى إزاءه بقولها إنه "رغبتى فى الاجتهاد" (٦)، أى أن ذلك النص يمثل عزمها على الإسهام فى الاجتهاد. ويمنح ذلك الموقع الذى تنطلق منه هذه الروائية-المؤرخة صاحبة الرخصة للانطلاق بوصفها باحثة دينية تبحث فى أمور فقهية إسلامية.

وتؤكد آسيا جبار فى الجزء الذى تتعرض فيه فاطمة ابنة النبى لمكانة فاطمة الرمزية فى الإسلام بوصفها الابنة وليس بوصفها الزوجة ولا أم الشهداء، وهو الأمر الذى يُحتفى به أكثر عادة. وقد دعا محمد وهو على فراش الموت بكاتب ليدون وصاياه، والتى يفترض أنها كانت متعلقة بخلفائه، فاستدعت زوجاته آباءهن فسكت محمد ولم يتكلم. وترى آسيا جبار أنه لو كانت فاطمة ولدًا لكان محمد قد فصل المسار الذى سوف يتخذه المجتمع الإسلامى الجديد ولم تكن الفتنة التى أعقبت موته لتحدث (٥٨ - ٦٢) أما الجزء التالى المعنون "أصوات" والمكتوب بحروف مائلة تشير إلى الأجزاء المتخيلة فيزخر بالتعبير عن ألم فاطمة وحزنها الكبيرين على فقد والدها. لقد بقيت متصلة بروحه حتى موتها بعد مرور ستة أشهر فقط. وتؤكد جبار على أهمية الذرية من البنات بالنسبة لمحمد. ألم يشعل محمد ثورة، ثورة الإسلام التى تطلق عليها آسيا جبار عبارة "الثورة النسوية غير المرضى عنها"، حينما أقر حق النساء فى الميراث جاعلاً لهن نصيبًا مما ترك آباؤهن(٧٩)؟ وتتخيل الكاتبة فاطمة تقول: "لم يمض على وفاة محمد سوى سويعات قليلة، وها أنتم تسلبون إرث ابنته، ابنة النبى الوحيدة الباقية على قيد الحياة"، متهمة إياهم بتطبيق قوانين الجاهلية عليها. ثم تذهب إلى المسجد وتلقى خطبة رنانة على مسامع الرجال توبخهم على جبنهم وتكاسلهم وتحذرهم من عقاب الله (٨١)، مستشهدة بحث محمد صحابته على حبها.

إن اهتمام الكاتبة بفاطمة بوصفها ابنة يجعل منها رمزًا لكل النساء. لماذا؟ لأن جميع النساء هن بنات لآباء، ولسن جميعهن زوجات وأمهات. تضرب فاطمة، بوصفها ابنة أنثى، مثلاً للنساء على أهمية رفض الظلم والمطالبة بحقوقهن كما لو كن أبناءً ذكورًا، أى رجال.

لم تكن فاطمة المتمردة الوحيدة بين النساء فى الحقبة المبكرة من الإسلام، إذ كانت هناك أخريات لم يقنعن بالرضوخ والاختفاء عن عيون المجتمع. كان للكثيرات من النساء نشاط واضح فى كل المجالات، بما فيها تفسير القرآن ورواية الأحاديث. وقد كانت عائشة، أصغر زوجات الرسول "حافظة الوحيين" هى التى قال النبى للمسلمين أن يأخذوا عنها نصف دينهم. وقد كانت أكثر من قضى وقتًا بجانبه وبصحبة صحابته قبيل وفاته لأن دارها كان المسجد الذى تقام فيه الصلوات. وقد كانت عائشة تشهد ما يدور من حديث بين محمد وصحابته، ويقال إنها أول راوية للحديث (٢٩٢) وإنها روت أكثر من ألفى حديث عن النبى.

وتوضح آسيا جبار أن عائشة كانت تعى التحريف الذى كان الرجال يدخلونه على الأحاديث، وأنها اتخذت مسئولية إبقاء الروايات صحيحة على قدر الإمكان (٣٠٠)، ولكن ما فعلته لم يصل إلى سجلات التاريخ لأن المؤرخين لم يلتفتوا كثيرًا إلى روايات عائشة للحديث باعتبارها راويات موثوقًا بها، فى حين التفتوا باهتمام زائد إلى الحكايات المسيئة التى رواها عنها أناس غيورون. نجد كتب التاريخ تحكى لنا عن حديث الإفك، والذى تسميه آسيا جبار "الاختبار"، وهو يدور حول الافتراء الذى أحاق بعائشة لمدة شهر كامل بعد اتهامها بالزنا. فقد ابتعدت يوما عن قافلتها بحثًا عن قلادة سقطت منها وهم على وشك بلوغ إحدى نقاط الاستراحة فى رحلتهم. وعليه فقد رحلت القافلة دونها دون أن يلحظ أحد غيابها، إذ ظن حاملو هودجها أنها بداخله. وبما أنها كان متوقعًا منها أن تبتعد عن الأعين بوصفها زوجة النبى فقد كان هودجها مغلقًا دومًا، بالإضافة إلى أنها كانت خفيفة الوزن بحيث لا يلحظ حاملوها غيابها. وقد وجدها شاب تسير وحدها وسط الكثبان الرملية وأعادها إلى القافلة. هنا بدأت الأقاويل. تقول آسيا جبار "إن المسلمات كتب عليهن طوال أربعة عشر قرنًا من الزمان أن يدفعن ثمن ذلك الاختبار الذى استمر شهرًا كاملاً من الريبة. ... تلك الريبة الرهيبة التى تصم كل امرأة مسلمة حالما تتخذ زوجًا، جراء جنوح فتاة خفيفة الوزن عمرها أربعة عشر عامًا عن قافلتها بحثًا عن قلادتها المصنوعة من العقيق... سوف تقع كل زوجة ضحية لنفس الشك والارتياب، وسوف يثير كل زوج فى نفس

زوجته عن قصد أو عن دون قصد الألم الرهيب نفسه الذى عانته المراهقة الصغيرة فى المدينة جراء ذلك الشك" (٢٨٨ - ٨٩). بقى لنا الخزى المرتبط بعائشة وليس الألم الذى عاشته. تأتينا حكاية أخرى تدل على الإجحاف الذى يغلف عملية التأريخ، وذلك فى موقعة الجمل فى العام ٦٥٦، والتى سميت بهذا الاسم نسبة إلى الجمل الذى كانت عائشة تجلس فوقه وهى تدير الحرب. ما يبقى فى ذاكرة التاريخ هو أن عائشة كانت تقود الطرف الخاسر، أما ما يتم تجاهله فهو أنها كانت تقود. وقد أدت هذه الهزيمة إلى رواج الحديث القائل: "لا خير فى قوم تحكمهم امرأة."

فاطمة مرنيسى

وقد تصدت فاطمة مرنيسى لضحد تلك المقولة التى أزعجتها. فقد أقدمت فى كتابها المعنون الحجاب والنخبة من الرجال (The Veil and the Male Elite) على التشكيك فيما لا يمكن التشكيك فيه، وهو صدق الروايات فى الأحاديث "الصحيحة". وقد انتشرت هذه الأحاديث عقب وفاة النبى وفى خضم بحث المسلمين عن أمثلة تحتذى من حياته. عندها، أضحى صحابته حججًا تكفى شهاداتهم الشخصية لإثبات صحة أى حديث. ولكن مع ازدياد صعوبة الاتصال المباشر مع هؤلاء الصحابة ومع اتساع رقعة المجتمع خارج نطاقه الضيق المتمثل فى الصحراء العربية، ظهر الكثير من الأحاديث الملفقة التى أتت استجابة للظروف الجديدة التى وجد المسلمون أنفسهم فيها، ولكنها كانت كذلك، كما تذهب فاطمة مرنيسى، ملفقة بغرض تحقيق مكاسب مادية وأيديولوجية (١٩٩١: ٤٥). كان من السهل بمكان ابتداع حديث ثم خلق سلسلة من الرواة تمتد إلى أحد الصحابة. وبحلول منتصف القرن التاسع كان عدد الأحاديث المتناقلة قد بلغ أكثر من نصف مليون حديث دون توفر وسيلة جيدة للتفريق بين ما هو "صحيح" وما هو "ضعيف." وقد أقدم الفقيه الإسلامى البخارى على اختيار الأحاديث وجمعها وعلى وضع أسس للتحقق من صحتها أو كذبها حتى يمكن إطلاق صفة "صحيحة" عليها K وأثمرت جهوده عن صحيحه المكون من أربعة أجزاء والذى أضحى حجة راسخة فى مجال الأعراف والشريعة الإسلامية. وهكذا أصبح لدى المسلمين على مدى اثنى عشر قرنًا من الزمان ذلك الحديث المروى عن أبى بكرة والذى يقول: "لا خير فى قوم تحكمهم امرأة."

وقد ارتأت فاطمة مرنيسى أنها لو تصدت للتشكيك فى صدق الأحاديث التى تنم عن عداء للنساء فسيكون لزامًا عليها أن تدرس "النصوص الدينية التى يعرفها الجميع ولكن لا يبحث فيها أحد سوى الحجيات الدينية مثل الأئمة والملالى" (٢). وتقدم الكاتبة علي تحد كبير بأن تنصب من نفسها حجة (٤٩) لإعادة النظر فيما يقوله أناس لا تستطيع هى الوثوق بهم. وقد جاء شخص يدعى أبوبكرة (وهو غير الخليفة الأول أبوبكر) مصدرًا لذلك الحديث المعادى للنساء. وعلى الرغم من أنه مما لا شك فيه أن أبابكرة قد سمع الرسول يقول: "لا خير فى قوم تحكمهم امرأة"، فنجده هو نفسه ذا شخصية وتاريخ مثير للشبهات تجعل من البساطة التشكيك فى الأسباب التى دعته للدخول فى الإسلام، إذ كان عبدًا قبل أن يسلم وكان محمد قد وعد العبيد بالعتق لو أسلموا. وقد تحسنت حالة أبوبكرة المادية بعد إسلامه وأصبح أحد أعيان مدينة البصرة. وبينما كانت عائشة وعلى يجوبان المنطقة طلبًا للمناصرة والتأييد فى العام ٦٥٦ رفض أبوبكرة أن ينحاز إلى أى من الجانبين. وبعد أن خسرت عائشة موقعة الجمل، تذكر أبو بكرة بانتهازية ذلك الحديث الذى كان قد سمعه من محمد قبل خمسة وعشرين عامًا عن استيائه من اختيار الفرس امرأة ملكة عليهم. تستشهد هنا فاطمة المرنيسى بالإمام مالك ابن أنس الذى عاش فى القرن الثامن، فى قولها إنه "لا يكفى أن يكون شخص ما قد شهد عصر النبى لكى يصبح راوٍ للحديث. بل يجب أن تكون لديه الخلفية التى تؤهله لذلك. ... والمعايير الأخلاقية هنا مهمة للغاية" (٥٩). ويدل التقصى فى حياة هذا الرجل على أنه لم يكن على خلق حميد، حيث أمر الخليفة الثانى عمر بن الخطاب بجلده لشهادته زورًا!

وتدرس فاطمة مرنيسى مصدرًا آخر من مصادر الحديث: المدعو "أبو هريرة" الذى تصف مرنيسى أسلوبه فى النقل عن النبى بالغطرسة والحمق والتحايل. وتذهب مرنيسى مثل آسيا جبار إلى القول بأن عائشة قد التزمت الحرص تجاه هؤلاء الرجال الذين وجدوا الطرق مفتوحة أمامهم بعد وفاة الرسول لكى ينقلوا عنه أقوالا تخدم مصالحهم، بل وليختلقوا أقوالاً لم يقلها ويعزون إليه افعالاً لم يقم بها. وقد وصل البعض منهم مثل أبى هريرة إلى مستوى ضعيف حيث ورد

عدة مرات أن عائشة صححت له بعض الأقوال ولكنه أصر على عناده. وعلى الرغم من كل ذلك نجد الفقهاء يقبلون حديثًا نقله عن النبى يقول إن مرور الكلاب أو البغال أو النساء بين المصلى والقبلة يفسد الصلاة. وتتصدى مرنيسى للمؤرخين الذين رفضوا أو كانوا على الأقل خائفين من الاعتراف بالمكانة القوية التى احتلتها النساء فى عهد محمد، حيث كن يعلمن أن من حقهن أن يسألن كيف سيحقق لهن الإسلام "تقدمًا فى وضعيتهن. وقد بقيت تلك الروح النقدية التى تعاملت بها النساء مع القادة السياسيين خلال العقود الأولى التى تلت ظهور الإسلام، واختفت فقط مع ظهور فكرة السلطة المطلقة... وانضواء فكرة الإسلام بوصفه تعبيرًا عن التجربة الحياتية التى كان النبى يؤسسها، تلك التى جعلت المساواة، حتى ولو كانت مجرد افتراض، تفتح الباب أمام حلم ممارسة الديموقراطية" (١٩١). لقد أفل الإسلام الثورى لأن أناسًا مثل أبى بكرة وأبى هريرة تعمدوا نقل أقوال النبى وأفعاله بصورة غير حقيقية.

ولا تحيد فاطمة مرنيسى فى عرض طرحها ونقدها للسلطة الإسلامية عن الإطار العام الذى ترى فيه النبى ثائرًا ملهما، رجلا يرفض العنف ويرسم مجتمعًا يقوم على المساواة يربط بين أفراده رباط روحانى وليس تسلسلاً تراتبيًا قائما على فكر قبلى (٣٨ ـ ٣٩). يؤمّن هذا المجتمع "مكانًا للنساء بوصفهن شريكات كاملات فى ثورة جعلت من المسجد مجالاً مفتوحًا ومن البيت محرابًا للنقاش" (١١). وقد جاء الفشل فى تحقيق هذه الديموقراطية نتيجة لما فعله أتباعه الذين كانوا لا يزالون مغموسين فى قيمهم القبَلية ولم يستطيعوا تطبيق أفكاره الديموقراطية المبنية على الروحانية. فبدلاً من طرح قضية الخلافة فى حوار مجتمعى استحوذ على عملية اتخاذ القرار جماعة صغيرة من النخبة "خلع عليهم الاعتداد بأنفسهم قسوة، وانتشوا بالسلطة التى منحهم إياها إجلال الناس لهم" (١٠). هكذا تفسر فاطمة مرنيسى العنف الذى نشب بعد موت محمد. ترى الكاتبة أن الإسلام دين دنيوى وكونى فى آن واحد (٢٧)، مقدس ومادى، سرمدى ووقتى، وهو دين يفضى بمعتنقيه إلى الصلاح المادى والمعنوى فى آن واحد.

ثم تنتقل فاطمة مرنيسى من الحديث عن حياة النبى والقيم التى كان ينادى بها ليحقق صياغة جديدة للأعراف والعادات، إلى نقطة زمانية أخرى تتخطى أربعة عشر قرنًا من الزمان لتصل بنا إلى العالم العربى فيما بعد حرب الخليج. ولكن تبقى الاهتمامات واحدة: جوهر متدين جميل ومرن ودائم التجدد فى صراع مع بنية فوقية سياسية مستبدة وفاسدة، وذلك الصدع بين الطاعة العمياء لنصوص مقدسة أسىء تفسيرها، وحرية الفكر فى إطار ديموقراطية علمانية على الطراز الأوروبى. تخاطب فاطمة مرنيسى أنماطًا متعددة من القراء فى آن واحد وتتراوح بين مديح قرائها العرب وهجائهم ثم المسلمين ثم الغربيين، فيما تبدو مقولاتها وكأنها آتية من صوت دخيل على الثقافة التى تدرسها، ولكنها فى الوقت نفسه متماهية مع دعوات للوحدة لا تأتى سوى من المنتمين لتلك الثقافة. فكيف تنظر الكاتبة لنفسها، وإلى من يعود انتماؤها؟ تبدو الكاتبة وكأنها تتخذ عدة انتماءات حتى يتسنى لها اختيار المنظور الذى يمكنها من التأكيد على هدف معين يأتى دائمًا نابعًا من رغبة ثابتة فى زعزعة الأعراف المعادية للنساء. وكما جاء محمد وأتباعه فى القرن السابع ليحرروا المجتمع العربى من معاداته النساء، فبوسع المسلمين المستنيرين اليوم تغيير مجتمعاتهم بأن يعترفوا بدور النساء وقدرتهن على التغيير.

وهنا يجدر فهم الغرب على حقيقته، بعد أن أصاب الوهن الدعوات القومية لمقاطعة القيم الغربية. يصبح الغرب خصمًا ونموذجًا يحتذى يتعين رفضه ولكن تجدر محاكاته فى الوقت نفسه. يقدم الغرب برهانًا على جدوى المذهب العقلى، على الرغم من أن نفس الغرب كان عدوًا فى فترة ما بعد الاستعمار. وعلى الرغم من أن الغرب هو مصدر الأسلحة التى تدمر البنى التحتية فى أرجاء العالم الإسلامى، فإنه يبقى موطنًا لحقوق النساء وحاميًا لقيم التسامح فى إطار فلسفة إنسانية علمانية. وبعد أن تقدم فاطمة مرنيسى طروحًا تدين الغرب وتمتدحه نجدها تفعل الشىء نفسه فى إطار تناولها للإسلام. فعلى الرغم من أن الإسلام يقدم "مفهومًا للهوية والقدرة على النضال" (٥٩)، كما يمكن أن يصبح الفهم الحقيقى لهذا الدين فرصة تحقق "تخلخل الامتيازات الثابتة" (١١٣)، فإنه يواجه

فى الوقت الراهن خطر أن تحوله الحركات الأصولية، التى ظهرت فى "نظام عالمى جديد" يعتمد على إمدادات سخية من النفط، إلى "إسلام تلفزيونى نفطى." وتستعير فاطمة مرنيسى لغة الإسلاميين المتشددين بعد أن تعلن عن إدانتها لهم: علينا دراسة الجاهلية وفهمها لأنها أصل الجهل الذى نراه اليوم. كما نجدها مثلهم تنادى بالتجديد فى خضم الجاهلية التى نعيشها. وهى مثلهم تريد تأسيس نظام جديد، مجتمع إسلامى يتبنى مبادئ المجتمع الإسلامى الأول. ولكنها تختلف عنهم فى أنها لا تنادى بدولة إسلامية.

تدعو فاطمة مرنيسى إلى الانفتاح على فكرة التعددية وتعتبرها الوسيلة الوحيدة للرد على تحديات العولمة التى تجعل من الفكرة المتخيلة بوجود أمة "متجانسة" أمرًا يصعب تحقيقه، كما تشير الكاتبة فى هذا السياق إلى موقع النساء المحورى فى سياق الحديث عن الديموقراطية. وتوضح مرنيسى كذلك أن الديموقراطيات الليبرالية تناقض خطاباتها الداعية إلى "تحقيق الديموقراطية وتنمية المجتمع المدنى والنساء والأقليات فى المجتمع" وتحالفاتها مع "زعماء محافظين ورجعيين" يتفقون معهم على أهمية الاستقرار وإنهاء الصراعات بغية تحقيق أرباح معينة. لقد أجبرت التحولات الديموجرافية وتنامى عمليات تمكين الجماعات المهمشة "الزعماء الغربيين والعرب على مراجعة استراتيجياتهم." ووسط التضييق الذى يلاقيه المهاجرون، يصبح على الدول الغربية والشرقية" على حد سواء أن "تضطلع بمسئولياتها "الكونية" فى ضمان الحرية والتعددية والديموقراطية والمساواة بين الجنسين" (مرنيسى١٩٩٥: ٤٤ ـ ٤٥). وحالما يدرك القارئ معارضة مرنيسى لأحد الطرفين، يجدها تهاجم الطرف الآخر، متخذة موقعا من داخل هذه الجماعة أو تلك. تتجنب الكاتبة الوقوع فى التناقض الذى تدرسه.

نوال السعداوى

نجد نفس الوعى والحرص فى التعامل مع أنماط متعددة من القراء يميز كتابات نوال السعداوى. تعتبر كل من آسيا جبار وفاطمة مرنيسى ونوال السعداوى الكتابة سلاحًا فعالاً فى الصراع من أجل تأسيس العدالة فى إطار

نظام "يستقى شرعيته من السلطة الاستبدادية التى يمارسها الحاكم فى الدولة، أو تلك التى يمارسها الأب أو الزوج فى الأسرة. لقد أضحت الكلمة المكتوبة بالنسبة لى عملاً من أعمال التمرد على الظلم الذى يمارس باسم الدين أو الأخلاق أو الحب" (السعداوى ١٩٩٩: ٢٩٢). تهاجم نوال السعداوى استخدام الدين استخدامًا سياسيًا وأيديولوجيًا.

وقد يندهش الكثيرون لتناولى نوال السعداوى ضمن النسويات الإسلاميات. فعلى الرغم من تصنيف آن رولد (Anne Roald) الناشطة المصرية نوال السعداوى ضمن النسويات المعنيات بإصلاح دينهن وإعادة صياغته، فقد وضعتها رولد فى مصاف النسويات الرافضات (rejectionists) رولد١٩٩٨: ٢٠) مقابل نسويات أخريات تصنفهم رولد ضمن التصنيفات التالية: مواليات(loyalists) تعديليات (revisionists) متساميات (sublimationists). تحرريات-(liberation-ists). ولكننى أرى الكثير من كتابات نوال السعداوى كتابات نسوية إسلامية.

لقد نذرت نوال السعداوى حياتها لمسعى تقصى العلاقة بين مصادر القهر الواقع على النساء، سواء المنزلية أو المحلية أو العالمية، ولبيان خطورة التفكير ثنائى الشعب، وقد كتبَت فى مقالة يدور حول العلاقة بين الانشقاق الفكرى والإبداع (كلاهما من خصائص الشيطان) أن الشيطان "مسئول عن الكوارث والهزائم والبؤس، ولكنه لا يطاول الإله فى سلطته. وعلى الرغم من أن الإله يملك كل السلطة، فإنه غير مسئول عن أية كوارث أو هزائم أو بؤس فى العالم. يكمن ذلك الفصل التام بين السلطة والمسئولية فى قلب فكرة القهر والاستغلال منذ عهود الرق وحتى اليوم" (السعداوى ١٩٩٥: ٩). تمثل النساء الشيطان الذى لا يتمتع بأية سلطة ولكنه يتحمل المسئولية كاملة عن كل الشرور. ولهذا تصبح أجسادهن من الفواحش التى يجدر إخفاؤها، فيما يخلق الرجال ربطًا بين النساء والشيطان، يبنون عليه اضطهادهم لهن (١٩٨٠: ٤٦، ٥٩). لا تشن نوال السعداوى هجومًا على الإسلام ولكن على ذلك التقسيم ثنائى الشعب بين الشيطان والإله. وتربط الكاتبة الإرهاب المحلى والدولى بالإمبريالية الفلسفية والثقافية والاقتصادية، وتبرهن بذلك على أنه جرى استخدام الثقافات والديانات الأصلية

"فى خدمة أغراض الإمبريالية الاقتصادية والفكرية" (١٩٩٥: ١٠). يكمن الأمل فى أن يصبح الإله منشقًا فكريًا، وعندها "علينا أن نعلن براءة الشيطان" (١٥). هذا هو معنى عنوان الرواية التى أصدرتها مؤخرًا.

تشترك رواية براءة إبليس (١٩٩٤) مع نصوص نسوية إسلامية أخرى فى خلخلة سردية تأسيسية أخرى، ولكنها فى هذه المرة ليست خاصة بالمجتمع الإسلامى ولكن بنظيره الإبراهيمى. تدور أحداث الرواية فى قصر فرعونى أصفر اللون تحول إلى مصحة نفسية. يتحول معظم المرضى إلى ضرب من ضروب الجوقة الإغريقية تتكون من رجال حليقى الرأس ذوى لحىً شعثة ونساء يلبسن ثيابًا بيضاء. ويبرز من بينهم ثلاثة مرضى: أحدهم يعتقد أنه الإله، والثانى اسمه إبليس والثالثة اسمها جنات وهى صديقة إبليس منذ الطفولة. ولدت جنات بعينين مفتوحتين وقدرة استثنائية على تذكر الأحداث، ولكن ذاكرتها الخارقة والتى تمتد عبر خمسة آلاف عام لتتذكر الواقعة التى همست فيها الحية فى أذن الملاك إبليس الذي كان لا يزال نقيًا وقتها تعد مرضًا، ولذلك تودع جنات فى المصحة (السعداوى١٩٩٤: ٢١٠ ـ ١٢) بهدف تخليصها من ذاكرتها الرهيبة.

وبمجرد دخول جنات إلى المصحة تتعرف على الإله لأنه "كان يرتدى معطف المدير الأبيض، وجسد جدها الميت. وأنف زكريا المقوس، الوجه المربع وبشرة الملك البيضاء، وعمامة الشيخ بسيونى، من فوقها الريشة منتصبة فى الهواء" (٢٠٨). بمعنى آخر يصبح الإله مثيلاً لكل الرجال المتعسفين الذين عرفتهم والذين خبرت عنفهم فى صورة الاغتصاب وزنا المحارم. وعلى الجانب الآخر نجد إبليس متمردًا خفيف الظل، يسخر من المخبول العتيق الذى يعتقد أنه إله، ويعرض مساعدة النساء بأساليب لا يقدر على مساعدة نفسه بها: "وكان إبليس معروفًا فى الكَفر منذ فرعون الأول. يرونه يمشى فى الليل بالقرب من الجبانة. يركب النساء أكثر مما يركب الرجال. وإذا ركب إبليس امرأة تصبح فى قوة أربعين رجلاً" (٧٧). وقد كان ذلك ما فعله حين رآهم فى المصحة يقتادون جنات إلى العلاج بالصدمات الكهربية، إذ حاول التصدى لعنفهم بأن ثبت جسدها إلى القراش فظنوا أن الشيطان "ركبها"(١٠٣).

يبقى إبليس على وضعه الثابت مصدراً للقوة والدعم، بعكس الإله الذى يتخذ صوراً مختلفة فى أوقات مختلفة واستطاع أن ينقذ القصر الفرعونى من الانهيار (٤). وفى نهاية الرواية يعلن الإله براءة إبليس، وبذلك ينشق الإله على نفسه، مقوضًا بذلك هويته هو ذاته. ويكشف انتهاء التوتر بين الإله وإبليس بطلان المسعى الذى يبحث عن الإله فى نقيضه. إن الإله الذى يقترن بالشيطان هو إله الأديان السماوية، والإله الذى لا يعرف سوى من خلال نقيضه هو طاغية تبتغى مقاومته. أما الإله عند نوال السعداوى فهو من يستدل عليه من جوهره وهو العدل. نجد أنفسنا هنا مع إله الكاتبة فى طفولتها وإله جدتها فى قرية مصرية على ضفاف النيل (السعداوى ١٩٩٣).

كيف أبرر تسمية هذه الرواية رواية نسوية إسلامية؟ قد يرى البعض أن القضاة الذين حكموا على نوال السعداوى بالموت كانوا على حق فى الحكم على هذه الرواية بعدم اللياقة بل وبالهرطقة (فرحات١٩٩٢). وقد لا يتفق البعض مع الحكم على الكاتبة بالموت، ولكن هؤلاء يساورهم القلق نفسه الذى أثير حول مقصد سلمان رشدى فى روايته آيات شيطانية (Satanic Verses) فى نهاية الثمانينيات. ومن الواضح أن نوال السعداوى حريصة على الإمساك بتلابيب موضوعها، مما يحتم على القارئ الالتفات إلى مقصدها الحقيقى. يفهم القارئ أنه لو استمر الربط بين النساء والشيطان، ستكون الفكرة المقابلة أن يربط الرجال أنفسهم بالإله، وهو ما يعد تجديفًا بالنسبة لدين كالإسلام، يعتبر الإله متخطيًا للحدود المادية، حيث لا يجوز للبشر أن يخبروا الحلول الإلهى. وهناك فى الرواية ما هو أسوأ من ذلك، إذ تتماهى الشخصيات مع بعضها البعض بوصفها شخوصًا متعسفة تمثل السلطة الجامحة. يسمى بعض هؤلاء الشخوص أنفسهم آلهة لكى يتسنى لهم فعل أى شىء، حتى الاغتصاب. لا يمكن أن يكون مثل هذا الشخص إلهًا. فمن هو الإله إذًا، أو ما هو؟ يشبه هذا الإله الذى أُضفيت عليه الصفات الإنسانية إله اليهودية والمسيحية والذى نعرف صوره جيداً فى الغرب. إن رفض هذا الإله يعنى أن نفتح الاحتمالات أمام التفكير فيمن هو الإله الحق. توحى كتابات السعداوى بالقول إنه على المسلمين الحق أن يقبلوا أن

الطريق الوحيد لمعرفة الإله فى الإسلام هو كلمته. وعلى كل فرد أن يقبل الكلمة الإلهية والتى تمثلت ماديًا فى القرآن، ويتخذها المرشد والدليل الأوحد فى رحلة الحياة. ولا يحق لأحد أن يعلّم الآخر ماهية الإله خارج القرآن، ولا أن يفرض قواعد وأدوارًا وحقوقًا باسم الإله.

تحكى نوال السعداوى فى المجلد الأول من سيرتها الذاتية الصادرة بعنوان ابنة إيزيس عن كيف تحول الدين إلى أمر كريه بالنسبة لها. فقد كان معلمو مادة الدين فى المدرسة الثانوية يتعمدون جعل الدين صعبًا ومنغلقًا على الفهم، كما كانوا يتلذذون باختيار معان يرفضها العقل، وتفسيرات تزيد من الحيرة، كما يكثرون من التهديد بنار الجحيم والترغيب فى جنة الفردوس التى لا شغل فيها سوى الاتكاء على الأرائك والنوم وتناول الطعام (السعداوى ١٩٩٩: ٢١٦). وعلى الرغم من أن الكاتبة مرت بفترة من التدين فى مرحلة متأخرة من دراستها الثانوية، فإنها لم تتوان عن نقد التشويه الذى أدخله الفقهاء على القرآن وعلى أوجه عديدة من أوجه الإسلام (٢٥٠ ـ ٥٢).

وترى نوال السعداوى أن كثيرًا من الفقهاء يربطون ربطًا خاطئًا آخر بين حواء وفكرة الشر المتأصل فى النساء. تتذكر جنات نعت جدتها لها بكلمة "الساقطة" ودهشة الجدة وذعرها عندما ولدت بعينين مفتوحتين. فهى الشيطان لا ريب ولهذا سقطت مثل حواء. ويخبر الشيخ بسيونى جنات أنه يرى فى عينيها شبق حواء، بينما كان آخرون يرون فيهما حزنًا دفينًا يعود لزمن ارتكاب حواء الخطيئة. (٣١ ـ ٣٣). ولكن القرآن فى الواقع لا يذكر حواء، وإنما آدم (سورة البقرة الآية ٣٧)، فى حين لا تعد الإشارات المباشرة التى ترمى حواء بالغواية من الإسلام ولكنها إضافات معادية للنساء مأخوذة من الديانتين الكتابيتين الأخريين (١٦٧). كما أن المقاطع القصيرة المأخوذة من الآيات القرآنية والتى تقتطع وتفهم خارج سياقاتها ـ مثل اقتباس الجزء الذى يقول "الرجال قوامون على النساء" دون استكمال الآية التى تشرح أسباب القوامة (١٢٤) ـ ثم تستخدم لإهانة النساء تمثل نقدًا لاذعًا لما يفعله بعض الفقهاء من تسخير النصوص المقدسة لخدمة أغراضهم. وقد يذهب هؤلاء إلى القول بتحريم التحدث إلى الله، إذ إنه لا

يخاطب النساء (١٩٣). من السهل تخيل مباركة الشيخ الشعراوى بسهولة لهذا القول، وهو من أدان نوال السعداوى بالكفر! بل إنه كاد يعلن ذلك بينه وبين نفسه أثناء محاكمته لنوال السعداوى (انظر الفصل الخامس).

ولا تقصر نوال السعداوى نقدها على الفقهاء المسلمين أو الخطاب الإسلامى، ولكنها تنظر دومًا إلى الصورة العامة. ونجدها فى هذه الرواية وفى مواضع أخرى تضع الإسلام فى سياقه ضمن الأديان السماوية الثلاثة الأخرى، ومكان هذه الأديان ضمن نظام أبوى استعمارى جديد. وتنتقد الكاتبة الديانتين الأخريين فى نفس الوقت الذى تنتقد القوى العالمية التى تؤثر على أفعال هؤلاء الرجال. ويكشف ذلك عن أن هؤلاء الرجال هم المهرطقون وليس هى.

الخاتمة

تتخذ كل من آسيا جبار وفاطمة المرنيسى ونوال السعداوى مواقعهن فى الموضع الذى يلتقى فيه الدين والمكان وعبور الهويات القومية والفعل النسوى، ويتحدثن بألسنة أمهاتهن وجداتهن متحدين التفاسير التقليدية للنصوص الحجية. كما تفكك هؤلاء الكاتبات الخطابات التى ساهمت فى صياغة الأعراف والعادات التى عمدت إلى إقصاء النساء، فى الوقت الذى يواصلن الدفاع عن مجتمعاتهن فى وجه من يحاولون الحط من قدرها، محافظات على إبقاء التوازن بين الرؤى القومية والرؤى العابرة للهويات القومية والرؤى النسوية، فى سعيهن نحو صياغة مجتمع يرحب بوجودهن. وهن بذلك يفعِّلن الأمل الذى يعبر عنه هومى بابا (Homi Bhabha) فى معرفة جديدة تسوقها "الأقليات التى تقاوم الشمولية" (بابا ١٩٩٤: ١٦٢). وتنحاز هؤلاء الكاتبات لأطراف عدة متداخلة وأحيانا متناقضة، بينما يدركن فى الوقت نفسه أن الآخرين قد يتجاهلون هذه الهويات التعددية ويلصقون بهن انحيازات أخرى غير التى يتخذنها. ولكن تبقى هؤلاء الكاتبات أقل عرضة لإلصاق انحيازات غريبة بهن إذ إنهن يتمتعن بوعى متعدد القسمات: يدركن ماهياتهن كما يدركن رؤية الآخرين لهن، سواء من داخل أوطانهن أو من خارجها.

وتقدم لنا حكاية صغيرة وردت فى السيرة الذاتية التى كتبتها ليلى أحمد بعنوان عبور الحدود (A Border Crossing) دليلاً على الآلية التى يعمل بها ذلك الوعى متعدد القسمات. تتحدث الكاتبة عن معرفتها بالفكر النسوى الغربى عن

طريق كتابات النسويات الأمريكيات مثل كيت ميليت (Kate Millet) ومارى دالى (Mary Daly) وللممارسات النسوية التى تتميز "بالثورية، والفعالية، والدوى، واتقاد العاطفة، وبعد الرؤية والتمرد" (أحمد١٩٩٩: ٢٩١). وعندما يكاد القارئ يعتقد أن ليلى أحمد تعتنق النسوية الأمريكية بما يميزها من "طاقة بدائية وثابة، وصبغة أناركية فكرية متقدة"، نجدها تقدم لنا الجانب المظلم من تلك النسوية. لم تستسغ النسويات المسيحيات واليهوديات اللاتى أعدن التفكير فى تراثاتهن أن تفعل النسويات المسلمات نفس الشىء، إذ لم يأت "تحررهن منبنيًا على مجرد نقد تراثاتنا والعمل على تغييرها، ولكن على التخلى عن ثقافاتنا وأدياننا وتراثاتنا، وتبنى ثقافتهن ودينهن وتراثهن" (٢٩٢). وفى الوقت الذى نجد ليلى أحمد تمتدح التزام النسويات الأمريكيات بمنهج نقد الذات (auto-critique) نجدها تطالب بنفس الحق لنفسها بوصفها نسوية إسلامية. تبحث ليلى أحمد عن مكان يمكن أن تنطلق منه إلى عملية نقد الذات بوصفها نسوية أمريكية، مع استمرارها فى إعادة صياغة الأعراف والقيم الإسلامية لجعلها أكثر خدمة لأهداف النساء.

وترتكز المفكرات اللاتى كتبن كتبًا إسلامية نسوية على هوياتهن الدينية والنسوية والسياسية التى تتخطى القوميات حتى يستطعن مخاطبة ألوان كثيرة من المتلقين أو التحدث معهم أو معارضتهم. وتتتبع هؤلاء النسويات الآليات التى استخدمتها مجتمعات مختلفة فى صياغتهن ومحوهن بوصفهن موضوعات تاريخية وهرمنيوطيقية، فى حين تبقين على العلاقة بين قرائهن ومحاوريهن فى حالة توتر دائم، وهو ما يعقّد، وقد يبطل، اتهامات الخيانة الثقافية التى قد توجه إليهن. تجعل هؤلاء الكاتبات من أنفسهن مصادر لتواريخهن، ولكنهن يبقين دائمًا على فكرة أن الإمساك بزمام الأمور تحتم عليهن، كما تذهب جوديث بتلر (Judith Butler) إعادة صياغة المواقع النظرية التى أنتجت [تواريخهن] والتنقيب عن نقاط الالتقاء بينها والأخذ فى الاعتبار ما تطمسه تلك التواريخ." وتمثل تلك المواقع "مبادئ أصيلة للفعل الواقعى وللترتيبات المؤسسية ولمنظومات السلطة والخطابات التى تنتج [تواريخهن] وتجعل منهن 'ذواتًا' 'فاعلة" (بتلر١٩٩٥: ٤٢). تسعى النساء إلى اقتفاء أشكال المعرفة التى أُنتجت حولهن والتى ساهمت فى

إقصائهن، لافتات بذلك إلى الفجوات التى يخلفها التاريخ الرسمى والتى تحتاج إلى من يملؤها. وعندما تتخذ المفكرات الجماهيريات مواقع النسويات الإسلاميات فإنهن يتوجهن إلى الخطابات الدينية السائدة، مستقيات استراتيجياتهن من الكتابات التاريخية والهرمنيوطيقا الرسميين، وذلك بغية صياغة موقع نسوى يقاوم إقصاءهن ويعزى إليهن السلطة، وذلك فى سياق تلك الإطارات الثقافية نفسها.

(٤)
أخت مسلمة

يقدم لنا كتاب أيام من حياتى، وهو الكتاب الشهير الذى ألفته الزعيمة الإسلامية زينب الغزالى عن تجربتها فى السجن نقيضًا زاهيًا ومكملاً مهمًا للنصوص النسوية الإسلامية التى تناولناها فى الفصل السابق. وقد دخلت زينب الغزالى السجن فى الستينيات جراء اتهامها بالضلوع مع آخرين فى محاولة الاغتيال المزعومة التى تعرض لها جمال عبد الناصر. وتستخدم الكاتبة لغة صوفية لتروى لنا عن المعجزات التى أتت بها إبان تعرضها للتعذيب، متتبعة رحلتها إلى قلب الجحيم وخروجها منه، كما تسعى الكاتبة فى هذا الكتاب إلى التأكيد على الفارق بينها وبين الإخوان المسلمين من حيث الرؤية والسلطة والنفوذ الروحانيين، حيث انهار الإخوان تحت الضغط الذى مورس عليهم. تصف الكاتبة نفسها وهى تعاتب الإخوان على غياب الروحانية فيهم، وتقدم سلوكها فى صورة مثالية ينبغى أن يحتذيها المسلمون كافة. نرى سلوكها يتميز بالالتزام المطلق بالإسلام وبإقامة الدولة الإسلامية، ولكنها فى الوقت نفسه تواصل تأكيدها على فكرة أن واجب المرأة المسلمة الأول هو أن تكون زوجة وأمًا. يمكن للمرأة المسلمة أن تفكر فى القيام بنشاطات أخرى ولكن بعد أن تكون قد أدت هذه الواجبات الأولية. ولكن زينب الغزالى قد نذرت حياتها لخدمة الله، وهو التزام يتعارض فى بعض الأحيان مع واجباتها الدنيوية بوصفها امرأة. وهكذا تقدم زينب الغزالى لقارئاتها حلاً وسطيًا غير مألوف تتواءم فيه متطلبات الدور المنزلى للمرأة مع النشاط السياسى.

هل يمكن أن نعد زينب الغزالى نسوية إسلامية؟ قليلون هم من نعتوها بهذه الصفة. ولكننا نجدها فى كتابها هذا منخرطة، مع نسويات إسلاميات أخريات مثل آسيا جبار وفاطمة مرنيسى، فى خطاب إسلامى انخراطًا يحقق التمكين لها ولمن يقرأن قصة حياتها باعتبارها نموذجًا لحيواتهن. تحكى زينب الغزالى فى سياق حكاية رئاستها لجمعية السيدات المسلمات عن تعاملاتها مع قياديين فى جماعة الإخوان المسلمين الأصولية، والتى أصبحت جماعةِ محظورة فى العام ١٩٤٨، ثم اشتركوا فى مؤامرات مع بعض الجماعات الوطنية فى العام ١٩٥٢، ثم عادت نفس الجماعات الوطنية وحددت حريتهم فيما بعد، كما تحكى عن معارضتها لجمال عبد الناصر خلال الخمسينيات والستينيات، وتحكى عن قصة حظر الجمعية التى كانت تقوم برئاستها فى العام ١٩٦٤، وعن القبض عليها فى العام ١٩٦٥، وما استتبعه من فترة عقوبة مدتها ست سنوات قضتها فى البداية فى السجن الحربى ثم فى سجن النساء بضاحية القناطر بالقاهرة.

تقدم زينب الغزالى قصتها المثالية والتى تدور حول السجن والتنوير، و"أسطورة" التعذيب والمعاناة (الغزالى ١٩٨٦ : ٨٦، أضفت الخط الداكن بمعرفتى)، بعبارات تشبه تلك التى تبدأ بها الكتابات الصوفية: "والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم". وهكذا تهيئ الكاتبة القراء لمطالعة نص روحانى. وبعد أن تنهى جملتها الافتتاحية بعلامات الترقيم الدالة على عدم اكتمال الجملة، تعلن زينب الغزالى الجهاد بعبارات تحيل إلى نوع السيرة الذاتية: نازعتني فكرة الكتابة عن "أيام من حياتي" وترددت كثيرًا . غير أن الكثرة ممن أثق في إيمانهم بالقضية الإسلامية وهم من أبنائي وإخواني رواد الدعوة وبناة فكرها الذين عاشوا معي تلك الأيام ، رأوا أنه من حق الإسلام علينا أن نسجل تلك الحقبة من الأيام التي عاشت فيها الدعوة الإسلامية محاربة من قوى الإلحاد والباطل في الشرق والغرب (٥). وتحسب زينب الغزالى، كما تحسب النساء الأخريات اللاتى يشاركنها الجهاد، ما مرت به من تجارب ملكية عامة، ويرينه من الأهمية بحيث يصبح دليلاً لنساء أخريات.

يعد الكتاب تعبيرًا متماسكًا عن ذات مسيّسة وعلاقتها بمجتمع تسعى إلى تغييره، مثله فى ذلك مثل كل السير الذاتية التى كتبتها النساء، وبالأخص مذكرات المسجونات ـ مثل كتاب نوال السعداوى مذكراتى فى سجن النساء (١٩٨٣). ويؤكد الكتاب على أهمية حياة امرأة ما وبخاصة بعد مرورها بتجربة السجن السياسى (هارلو (Harlow) ١٩٩٢: ١٢٣ ـ ٤٨). وبينما أودعت نوال السعداوى سجن القناطر منذ البداية فقد قضت زينب الغزالى عامًا فى السجن الحربى مع رجال من أمثال القائد والمنظِّر الدينى سيد قطب، وآلاف آخرين من جماعة الإخوان المسلمين. وهكذا يصبح بمقدور الكاتبة منذ البداية مقارنة نفسها بهؤلاء الرجال ومساواة نفسها بهم، بل واحتلال مكانة أرفع منهم. تعد هذه المذكرات الشخصية نصًا سياسيًا كتبته امرأة تفهم معنى أن تكتب امرأة تاريخ حياتها.

لم يصدر كتاب أيام من حياتى وسط فراغ سياسى، بل إنه نص ينتمى إلى نوع أدبى مثل الذى كتبه الكثيرون من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الذين أودعوا السجون فى الخمسينيات والستينيات. وقد ورد فى كتاب جيل كيبيل (Gilles Kepel) أن أيديولوجية الاستشهاد التى ظهرت إبان حكم جمال عبد الناصر تعد "ذات أهمية قصوى لحركات الإسلام السياسى التى تبعتها. وتخلع الهالة التى تغلف هذه الفكرة بأفكار الاضطهاد بسبب الدفاع عن العقيدة وعن المبادئ الاجتماعية على صاحبها منزلة صاحب الحقيقة المطلقة فى خطاب الإسلام السياسى" (كيبيل ١٩٨٥: ٢٥). ولا تعد كتابة المذكرات هنا ضربًا من الرفاهية الشخصية، ولكن تمثل عملاً من أعمال الإرشاد للآخرين. وقد كتب تيموثى ميتشل (Timothy Mitchel) فى سياق تناوله لهذا العمل، ضمن أعمال أخرى، كنموذج لخطاب المقاومة الإسلامية قائلاً إن تلك النصوص توضح لنا "كيف للكاتب أن يدحض اتهامات النظام السياسى، مستعينا بلغة الإسلام... حيث يصبح وصف الحياة فى السجن وسيلة ناجعة لوصف الوسائل التى يتخذها النظام من أجل السيطرة على الآخرين. وهكذا تساهم هذه النصوص فى توضيح الدور الذى تلعبه تلك الوسائل فى إنتاج الخطاب السياسى الإسلامى... لم تتولد

هذه الأشكال المعارضة من خارج نظام السلطة، ولكنها كانت نتاجًا لآليات وتوترات بداخله" (ميتشل ١٩٨٨: ٣، ٦، ٩). وبالإضافة إلى أن هذه النصوص تقدم إرشادًا للآخرين الذين يمرون بنفس الظروف، فإنها تقدم نماذج للنسويات الإسلاميات، تبقى دائمًا فى إطار دينى لا يحيد عن الإسلام الذى أُحسن فهمه وتفسيره.

جمعية السيدات المسلمات التى أسستها زينب الغزالى

نذرت زينب الغزالى حياتها للإسلام وهى فى سن الثامنة عشر (عام ١٩٣٥)، وقد كانت قبل ذلك بعام عضوًا فى الاتحاد النسائى المصرى الذى أسسته هدى شعراوى فى العشرينيات، ولكن سرعان ما فتر حماسها وانفصلت عنه لكى تؤسس منظمة للمسلمات المتدينات تولى اهتمامًا أقل بفكرة تحرر النساء واهتمامًا أكبر بالرفاه الاجتماعى ومشروعات التعليم الإسلامية. ولا يعنى ذلك أن زينب الغزالى كانت تتبنى قيمًا أبوية تقليدية، ولكنها كانت تقاوم ما وصفته بالتأثر بالغرب الذى كان يميز الاتحاد النسائى المصرى، مثلها فى ذلك مثل نسويات إسلاميات أخريات كن يرين أنه يسعى إلى تفعيل الحضارة الغربية للنساء المصريات ولكل النساء فى العالمين العربى والإسلامى. وقد استخدمت زينب الغزالى أسلوبًا بلاغيًا معروفًا يميز كتابات النساء العربيات الفقهية الجدلية فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وهو أسلوب المقارنة السلبية مع النساء الغربيات، وأبرزت تلك المقارنات لكى تفسح لنفسها المجال أمام نقد هؤلاء النساء. وقد اتبعت الكاتبة طرحًا واحدًا يقول إن النساء ترغب فى الحصول على التعليم من أجل أولادهن، ذلك الجيل القادم من الرجال، وليس طمعًا فى تحقيق مساواتهن بأزواجهن، وأنهن لسن مثل النساء الأوروبيات اللاتى يسعين إلى تدمير أسرهن وبالتبعية تدمير مجتمعاتهن.

وبوصفها ابنة أحد تجار القطن الأزاهرة، فقد كانت زينب الغزالى ترغب فى الاحتفاظ بتوجه إسلامى فى سعيها من أجل العدالة الاجتماعية للنساء والرجال على حد سواء، ومن أجل تحقيق المساواة بينهم. وبالطبع فقد كانت تتعاون مع نسويات علمانيات أحيانًا عندما كانت تستشعر خطرًا يهدد الأهداف القومية.

فعلى سبيل المثال اشتركت زينب الغزالى ومؤسستها مع اللجنة النسائية للمقاومة الشعبية فى دعمها للقوميين من الرجال إبان صراعهم من أجل الاستقلال، وذلك فى العام ١٩٥٢ (بدران (Badran) ١٩٩١: ٢١٠، ٢١٢).

وتنبئنا القراءات المتفحصة فى تاريخ قيادتها للجمعية عن أنها لم تتخل قط عن تطلعاتها النسوية، بل عززتها بشكل أقوى. نجد زينب الغزالى تصف حياتها التى نذرتها للجهاد ولدعوة المصريين وحكومتهم إلى الإسلام الحق فى نفس الوقت الذى تدعو فيه النساء إلى الالتزام بقواعد السلوك القويم الواردة فى النصوص الدينية مثل الاحتشام والأمومة والاهتمام بأمور الأسرة. وتذهب زينب الغزالى إلى أن أهدافها الدين - سياسية تحتم عليها، كما تحتم على كل مسلمة تخشى الله، أن تغير توقعاتها عن السلوك المثالى فى أوقات السلم، وترى أن عليها أن تتخلى عن واجباتها الأسرية حتى تتفرغ للجهاد الذى سيفضى إلى إقامة الدولة الإسلامية التى تساوى بين الرجال والنساء.

لا يقتصر الجهاد على الرجال، ولكنه نشاط يضم الرجال والنساء معًا. إن بطلات حكايات زينب الغزالى هن "المحاربات مثل ليلى بنت طريف التى تنتمى إلى الخوارج الذين أفناهم القتال مع المجتمع الإسلامى الأشمل، وهى المرأة التى أثرت فيها فى مرحلة الشباب، ونسيبة بنت كعب المازنية التى حاربت مع النبى فى غزوة أحد" (هوفمان (Hoffman) ١٩٩٥: ٢١٦)، بالإضافة إلى صحابيات النبى. وتحكى الكاتبة عن التضحية التى قدمتها إحدى هؤلاء النساء التى ضحت بزوجها وأولادها، بينما كان الصحابى يضحى بنفسه فقط" (بدران١٩٩١: ٢٢٦). وتطلق زينب الغزالى على نفسها نعت "'مجاهدة' فى سياق نضالها من أجل إقامة الدولة الإسلامية" (هوفمان ١٩٩٥: ٢١٣)، وهى لفظة تنبئ عن فهم زينب الغزالى لدورها فى العصر الحديث، أو الجاهلية الجديدة. ويستتبع إدراكنا لهذه الجاهلية الجديدة أن نشن الجهاد ونصبح جنودًا لله. وكما ذكرنا فى الفصل الثالث، فإن تحول النساء إلى مجاهدات يستتبع صياغة قواعد جديدة للسلوك، غالبًا ما تتعارض لدى الرجال مع قواعد السلوك فى أوقات السلم، فمثلاً القتل فى الحرب لا يعنى أن تصبح قاتلاً بل بطلاً (انظرى كوك ١٩٩٧). وترى زينب الغزالى

أن هذه القواعد الجديدة لا تشكل بالضرورة تناقضات رهيبة ولكنها تبقى قادرة على إحداث تغيير كبير.

يقدم كتاب أيام من حياتى وصفًا لمنهج حياة يوائم بين متناقضات ظاهرية تتعلق بما ينبغى للنساء وما ينبغى للمحاربين المسلمين بصورة تجعل الفريقين متناغمين. وعلى المرأة المسلمة المثالية أن تتبين أولوياتها بعون من الله: هل عليها أن تبقى فى المطبخ أم أن تخرج ساحة المعركة؟ لن ينتاب المؤمنة الحقة أية حيرة، فليس أهم من إقامة الدولة الإسلامية. وقد أسست زينب الغزالى الجمعية منذ البداية بوصفها مساوية وموازية لجماعة الإخوان المسلمين، ولكن فى الوقت نفسه منفصلة عنها، رافضة اقتراح حسن البنا مرشد الإخوان دمج جمعيتها فى جماعة الإخوان. ولكن لم يعن استقلال جمعيتها أبدًا امتناعها عن التعاون مع منظمات أخرى، كما رأينا تعاونها مع نسويات علمانيات إبان الصراع من أجل الاستقلال. فقد تعاونت زينب الغزالى بجد مع جماعة الإخوان فى محاولة لنشر التعليم الإسلامى فى ربوع مصر وخارجها، كما أصرت على الانفصال عن قوى أخرى مما مكنها من الحفاظ على مصدر سلطتها مستقلاً. وقد كانت الغزالى تخشى فيما يبدو الدخول فى أحلاف مع جماعات أخرى لكي لا يتحول مفهوم المساواة إلى مفهوم العضو المكمل فى أحسن الأحوال ومفهوم التبعية فى أسوأ الأحوال. ولم توافق زينب الغزالى على وضع مؤسستها تحت رعاية الإخوان المسلمين سوى فى أواخر الأربعينيات، عندما حلت الحكومة الجماعة فى الوقت الذى سبق اغتيال حسن البنا مباشرة.

وقد كانت زينب الغزالى على علم غزير بأحكام الزواج فى الإسلام، وكثيرا ما تحدثت عنها بوضوح. وبما أن الإسلام لا يقر الرهبنة فإنه إذًا لا يؤسس لذلك التسلسل التراتبى المبنى على درجات العزوبة والتبتل. ولا ينبغى للراهب أو الناسك المسلم أن يحيا حياة تختلف كثيرًا عن حياة المسلمين العاديين. يعيش الأولياء الصالحون المسلمون حياة طبيعية، بعكس أقرانهم المسيحيين الذين ينتظر منهم الالتزام بالعزوبة والتبتل (شيمل، ١٩٨٢: ١٥٠). وبينما نجد مارجرى كيمب (Margery Kempe) التى عاشت فى القرن الرابع عشر تصف زواجها من رجل

ما بأنه رمز لزواجها من الرب، مقدمة بذلك مبررًا لهذا الزواج، نجد ناسكتنا المسلمة تبرر عدم زواجها. (روس (Ross) ١٩٩١: ٥٢٧ ـ ٤٦). وهذا بالضبط ما فعلته الناسكة الصوفية رابعة العدوية التى عاشت فى القرن الثامن، إذ يحكى أنها ردت على الناسك الصوفى حسن البصرى عندما تقدم لخطبتها قائلة إن رباط الزواج يختص بمن لهم كيان وخيار فى أنفسهم، ولكنها لا تحمل كيانًا منفصلا إذ تحيا من خلال الله الذى يملكها والذى تعيش فى ظل قدرته، ولذا فعلى من يرغب فى طلبها للزواج أن يسأله هو (آبرى(Aberry) ١٩٦٦: ٤٦).

فلو كان الزواج مفروضًا على كل المسلمين، ولو كان يتعين على المسلمات أن يجعلن الزواج أهم أولوياتهن، فكيف يتأتى إذًا للمرأة المسلمة أن تنخرط فى الحياة السياسية دون المخاطرة بمصوغاتها الإسلامية؟ تتحدث زينب الغزالى بوضوح عن العلاقة التى تربط الزواج بالدعوة فى مقابلة أجريت معها فى العام١٩٨١:

تعد جماعة الإخوان المسلمين النساء جزءًا من الدعوة الإسلامية، إذ إنهن الأكثر حركة لأنهن فى الغالب لا يقمن بأعمال نظامية. إنهن من ينشئن الرجال الذين نحتاجهم اليوم لممارسة الدعوة الإسلامية. ولهذا يتحتم تعليم النساء تعليمًا جيدًا وتثقيفهن وتعريفهن بمبادئ القرآن والسنة، وبالسياسة العالمية، وبالأسباب التى أدت إلى تأخرنا وإلى افتقارنا للتقدم التقنى. على المرأة المسلمة أن تدرس كل هذه الأشياء ثم تربى ابنها على قناعة بأن عليه أن يتعلم التعامل مع كل الأدوات العلمية فى عصره، وأن عليه فى الوقت نفسه أن يفهم الإسلام والسياسة والجغرافيا والأحداث الجارية... إن الإسلام لا يمنع المرأة من المشاركة الفعالة فى الحياة العامة... ما دام لا يتعارض ذلك مع واجبها الأساسى بوصفها أمًا، تلك المرأة التى تضطلع بأولى مراحل تنشئة أبنائها على مبادئ الدعوة الإسلامية، فتصبح مهمتها الأولى والمقدسة أن تكون أمًا وزوجة. وليس لها أن تتجاهل هذه المهمة الأولية. ولو وجدت المرأة أن لديها فائضًا من الوقت فيما بعد، فعندئذ يحق لها المشاركة فى نشاطات عامة. ...إن الزواج سنة مؤكدة... إنه واجب مقدس فى الإسلام. وكذلك فإن الحياة الجنسية فى غاية الأهمية فى الإسلام، سواء للرجال

أو النساء، ولكنها ليست مبدأ ومنتهى الغايات من الزواج. (هوفمان ١٩٨٥: ٢٣٦ - ٢٣٧ أضفت الخط الداكن للعبارات بمعرفتى)

وفى مقال نشر لزينب الغزالى فى العام ١٩٨١فى قسم المرأة بمجلة الدعوة تؤكد الكاتبة مرة أخرى على واجبات النساء الأسرية إلى درجة وصف عمل المرأة خارج بيتها بأنه يتناقض مع طبيعتها، مؤكدة أن الأسرة تأتى فى المقام الأول، وأنه فى حالة الحاجة إلى عمل المرأة فعليها أن تعمل فى مجال التعليم حتى تتزوج، ثم تتوقف عن العمل إلا فى الضرورة القصوى. وتدعو الكاتبة فى مقالتها النساء إلى العودة إلى البيت والبقاء فيه وطاعة الأزواج، حتى يثيبهن الله على طاعتهن النبى وأزواجهن (هوفمان١٩٩٥ : ٢١٦).

نرى هنا أن زينب الغزالى تبدأ بالتأكيد على مكانة المرأة المحورية فى الدعوة، وهو ما يبدو لنا فعلا نسويا، ولكنها تقدم ذلك الطرح مغلفًا بأسلوب محافظ مما يجعل نداداتها باشتغال النساء بالسياسة لا تشكل خطرًا يذكر. فالنساء يدخلن عالم السياسة (عالم الرجال) من خلال أدوارهن الأسرية. ويتعين تعليم النساء ليس بغرض مزاحمة الرجال فى سوق العمل، ولكن حتى يعلمن أبناءهن الذكور (تجدر الملاحظة أنها لا تنادى بتعليم النساء من أجل تحقيق مطامح النساء). هل يعنى الانخراط فى السياسة إذًا أن نعمل فى كواليس المشهد، وأن نكون القوة الدافعة لمن هو فى رأس السلطة؟ ليس تمامًا. تصرح الكاتبة بأن الإسلام يمنح النساء الحق فى الانخراط فى الحياة العامة، وبعد أن تنجح الكاتبة فى خلخلة الفوارق بين المجالين العام والخاص، وذلك بعد أن أوضحت الغرض من تعليم النساء - أى ليكن أمهات قادرات على تربية أولادهن من مواقعهن داخل البيوت ليصبحوا الجيل القادم فى الحياة العامة- نجدها تسعى إلى إزالة أى اشتباه بتأكيدها على أن الإسلام يرحب بوجود النساء فى المجال العام ولكن فقط بعد أن يثبتن جدارتهن فى المجال الخاص بوصفهن زوجات وأمهات. وهكذا يطمئن أى رجل قد تراوده المخاوف خشية تعدى النساء على اختصاصاته.

ولكننا لو نظرنا بتمعن لوجدنا أن ذلك التقسيم بين المجالين العام والخاص محض خيال، إن لم يكن وهمًا خالصًا، إذ إن منطق الطرح الذى تقدمه الكاتبة

يجعل الفعل فى المجال العام ممثلاً لنتاج النشاطات التى تقوم بها النساء فى المجال الخاص. وهكذا فإن المجالين العام والخاص لا يمثلان مساحات منفصلة ولكن أنماطًا من السلوك تمتد بطول سلسلة ممتدة. إن كونك زوجة وأمًا يستتبع فى الإسلام فعلاً دينيًا وسياسيًا لا يمكن حصره فى البيت حتى ولو كان منبعه البيت. ماذا إذًا عن الزوجات والأمهات القادرات على تنظيم أوقاتهن والاضطلاع ببعض مهام الدعوة فى أوقات فراغهن؟ أو النساء أمثال زينب الغزالى اللاتى ليس لديهن أولاد ولديهن أزواج طيعين؟ هؤلاء عليهن الانخراط التام فى الفعل السياسى لأنهن بذلك وحده يحققن التبعية الصحيحة للإسلام الحق. وتعلن زينب الغزالى أنه على المسلمين رجالاً ونساءً أن يحرروا أنفسهم من القيود التى يفرضها عليهم الفهم الخاطئ للإسلام، وأن يصبحوا فعّالين فى إرساء أسس الدولة الإسلامية. وتتيح هذه الدولة الإسلامية الفرصة أمام النساء لتحقيق فعاليتهن ودورهن فى المجال العام.

الصمود وسط الجحيم

يمر كتاب أيام من حياتى مرورًا سريعًا على السنوات الأولى من حياة زينب الغزالى ثم يولى عناية خاصة للسنة الأولى التى قضتها فى السجن الحربى. تمثل هذه السنة ذروة حياتها الروحانية، فنرى الكاتبة تقدم وصفًا تفصيليًا للتجارب البشعة التى أخضعتها لها السلطات المصرية جراء تورطها المزعوم فى محاولة اغتيال الرئيس، وكأنها تروى أحداثًا وقعت لشخص آخر غيرها. وتضع الكاتبة نفسها فى منزلة الراشد المهتدى الذى وقع ضحية السلطات والذى يخضع جسده لآلام عظيمة دون أن تصدر عنه شكوى واحدة.

وقد لا تعتبر الكاتبة الشهور التى قضتها فى السجن الحربى بمثابة رحلة، ولكن المراحل التى تمر بها فى السجن تنم عن رحلة صوفية، فهناك الحلول أولاً ثم الترقى فى النهاية، وبينهما الحركة الأفقية الدائرية. ولا نجد فى الكتاب وجودًا واضحًا للحركة الخطية المتنامية التى نصادفها عادة فى الرحلات الروحانية، إذ تبدو رحلة الغزالى وكأنها تحدث فى دوائر متحدة المركز تتوالد من المركز الساكن وهو زينب نفسها، يجرها الألم والتعذيب بعيدًا عن مركزها

ويجعلها تلمس الآخرين. ولكن مع كل لمسة يتزايد ثباتها فى مركزها وتتنامى قدرتها على التوالد مرة أخرى من أجل الآخرين.

تصف لنا هذه القصة الرمزية الصراع الدائر الذى يحاول فيه الشيطان انتزاع روح الكاتبة من مأمنها بين يدى الله ثم نزولها إلى الجحيم وتطهرها عن طريق التعذيب ثم ترقيها مرة أخرى إلى العالم لكى تقدم يد العون للآخرين. هذا هو الاختبار الأخير: اجتياز الجحيم دون أن يصيب الوهن روحك ولا إيمانك. يضحى جسد الكاتبة ساحة لمعركة تدور بين الخير والشر. تطلق الغزالى على السجن الحربى وصف "جهنم [التى] كانت بوتقة لصهر معادن الرجال" (٧)، ولكنه ربما ليس لمعادن النساء وبالأخص لمعدن زينب الغزالى. وتشير الكاتبة إلى السجانين ومن يقومون بالتعذيب بلفظة "الزبانية"، أى الملائكة الذين يحرسون أبواب الجحيم (سورة المدثر، الآية ٣٠)(١). ويوقع هؤلاء الملائكة عذابًا شديدًا على ضحاياهم ولكنها تتحمل العذاب بمعجزة حتى إن أحد سجانيها يتساءل عما لو كانت قديسة. تروى زينب الغزالى: "وجاء رياض ودلف إلى الزنزانة، وكله علامة تعجب يحاول أن يخفيها تحت ظلال من الذهول وهو يقول: 'تريدين أن تكونى قديسة؟... تريدين بعد موتك بثلاثين سنة أن يقيموا لك ضريحًا فى مسجد ويقولوا إن زينب الغزالى الجبيلى أظهرت كرامات فى السجن الحربى؟'" (الغزالى ١٩٨٦: ١٠٤ ـ ٥).

تذكر زينب الغزالى أن سلطات السجن تعد جمال عبد الناصر إلهًا يستعين المتكلم باسمه قبل الشروع فى الحديث كما يذكر المسلمون اسم الله قبل الشروع فى أى عمل: "أقول لك باسم جمال عبد الناصر" (٦٩). يخبرونها هناك أنه "إذا قلت يا رب فلن ينقذك أحد، ويا سعادتك لو قلت يا عبد الناصر.. فستفتح لك الجنة. جنة عبد الناصر" (٩٤)؛ كما يخاطبها أحد معذبيها قائلاً: "أين ربك ادعيه لينقذك من يدى. نادى عبد الناصر وانظرى ماذا يحدث" (٩١). ويوسط عبد الناصر أناسًا يخاطبونها فى محبسها ليعرضوا عليها متاع الدنيا، والذى

(١) لم ترد كلمة "زبانية" فى نص الآية المذكورة. (المترجمة).

يشتمل على دعم منظمتها والمجلة التى تصدرها، بل ويعرضون عليها تولى وزارة الشئون الاجتماعية، مقابل أن تعترف بسلطة عبد الناصر المطلقة على حياتها. ترفض زينب الغزالى كل تلك المغريات بازدراء، دون مجرد التفكير فى العواقب.

تتعرض الكاتبة لسبعة أنواع من التعذيب، يجرى كل منها فى جحيم مختلف: (١) الجلد ما يقارب من ١٠٠٠جلدة فى الجلسة الواحدة؛ (٢) الهجوم من قبل الكلاب والأشخاص، ولكن بينما تنهال الكلاب عليها ممزقة لحمها، لا يتمكن الرجال من اغتصابها؛ (٣) الغمر فى الماء لمدة تصل إلى أسبوع كامل؛ (٤) الفئران؛ (٥) الجلد وهى معلقة فى الهواء؛ (٦) النار التى تخرج منها سالمة، كما حدث لإبراهيم ولشهداء آخرين قبلها؛ (٧) التعليق من ذراعيها فى حلقتين مثبتتين عاليًا حتى تخر أرضًا ثم تعليقها مرة أخرى. وتثبت زينب الغزالى بطلان تأثير النار والحيوانات المتوحشة بأسلوب يذكرنا بسير القديسين التى نادرًا ما تسمح لأى قوى بتدمير القديس سوى القوى البشرية ـ فعلى البشر وحدهم تحمل مسئولية تدمير أحد مخلوقات الله (بروك وهارفى (Brock and Harvey) ١٩٨٧ : ١٨).

ونلحظ أن مذكرات زينب الغزالى تتخذ صيغة واحدة تدور بأسلوب سريالى حول مقولات وأحداث متكررة من أهمها الأذان الذى يسمع خمس مرات فى اليوم. وتمكن تلاوة القرآن الكاتبة فى البداية من الصمود والنجاة بمعجزة من شراسة السياط والكلاب. ولكنها تدخل بعد ذلك مستشفى السجن، وتتعدد زياراتها للمستشفى إذ يحاول سجانوها أن يهزموها دون أن يقتلوها. يتمثل هدف هؤلاء السجانين، كما كان هدف سجانى الشهداء المسيحيين ومعذبيهم، فى إعادة بناء "مجتمع... تتيح فيه العزلة الفرصة للسجان أن ينفرد بضحيته ويحيلها إلى مواطن مطيع... وهكذا تصبح أجدى وسيلة لدى من يقوم بالتعذيب أن يهاجم قدرات الجسد التى تكفل تماسكه وقدرته على التعبير" (تيلى (Tilley) ١٩٩١ : ٤٦٨ ـ ٦٩) ترغب السلطات المصرية فى القضاء على رؤية زينب الغزالى المناوئة لرؤيتهم كما يرغبون فى إعادة رسمها على شاكلتهم.

ولكنهم لم يأخذوا فى حسبانهم أنها ستقاومهم. تذكر زينب الغزالى بفخر أن قدرتها على المقاومة ترهب قلوب الزبانية الذين يستعيد بعض منهم إيمانهم بعد أن يتعاملوا معها. إذًا فقد كتب على زينب الغزالى أن تستمر فى الدعوة حتى وهى فى قلب الجحيم. وتقصد الكاتبة بتأكيدها على الصحوة الروحانية التى تحدث للأشرار التدليل القوى على قدرة أفعالها وثباتها على هداية البشر، كما تقصد به فى الوقت نفسه التأكيد على إيمانها بالخير الكامن فى أعماق الأشرار. تكتب زينب الغزالى عن تلك الواقعة قائلة: "وسأقص عليك، أخى القارئ، قصة حدثت وأنا بالمستشفى تجعلك تزداد يقينًا بأن فى هذا الشعب خامات طيبة وقلوبا طاهرة" (١٩٨٦: ٧٠). وبعد أن تعيد الكاتبة صلاحًا إلى الدين، ترسله إلى الداعية والفقيه والمنظر سيد قطب الذى يقبع فى زنزانة قريبة ليلقنه تعاليم الدين. وهكذا تجعل الكاتبة من نفسها الفاعل الرئيسى فى عملية التحول إلى الدين بينما يكمل الآخرون المهمة التى بدأتها بأية طريقة يرونها ضرورية وملائمة. وأيًا كان قدر الفساد الذى يملأ العالم، يبقى عرضة للخير الذى يقوم به المهتدون الراشدون. فعلى المسلمين والمسلمات، وبخاصة المختارين منهم، واجب واحد، وهو العمل على تهيئة هذا العالم لقيام الدولة الإسلامية.

معجزات خارقة

تصور زينب الغزالى ثباتها فى الجحيم أمرًا يدعمه ويثيب عليه النبى محمد بنفسه. ويؤكد الإطار السردى لكتاب أيام من حياتى على تلك العلاقة: تشير السبع المثانى إلى الزنزانات السبع التى تساق إليها الكاتبة؛ أما الزنازين/غرف الجحيم السبع فتأتى فى مقابل السماوات السبع التى يعبرها محمد فى معراجه ليلقى الله. هنا إذًا نرى نموذجًا لرحلة القديسين. تروى قصص الشهداء فى المسيحية قصص حياة القديسين بوصفها "تفضى لا محالة إلى الخيار الدينى أو الفلسفى الذى يختارونه، فى حين ترد القصة الرئيسية التى تتناول تحولهم إلى الإيمان متلائمة مع مجمل قصة حياتهم وليس كما حدثت بالفعل" (كيلباترك (Kilpatrick) ١٩٩١: ٢). تأتى رحلة الغزالى بصورة معكوسة: أولاً اختيارها لتكون العدو رقم واحد لعبد الناصر، ذلك الإله المزيف، ثم النزول إلى جحيم السجن، ثم

الصبر فى مواجهة الإغراءات والتعذيب الجسدى الشرس، ثم الكشف عن معرفة روحانية دونما هداية من أحد، ثم التأكيد مرارًا وتكرارًا على أنها ستقيم بالتعاون مع أخواتها الدولة الإسلامية، ثم القيام بالدعوة فى الجحيم انتظارًا للصعود مرة أخرى ومواجهة قمع الدعوة على الأرض. يعد التعذيب بالنسبة للغزالى وسيلة لتحقيق هدفها وهو الخلاص، ولكنه كان فى المقام الأول درسًا ومصدرًا لهداية الآخرين. يبدو لنا العذاب الذى تتعرض له الكاتبة كما لو كان مقصودًا به العرض أمام الآخرين أكثر مما يقصد به مجرد الإحساس المادى. يصبح جسدها الذى تحرسه القداسة أداة لإنقاذ الآخرين.

ويمن الله على الكاتبة بثلاث رؤى على مدار رحلتها. ترى نفسها فى رؤيتها الأولى، والتى تجيئها فى الأيام الأولى من حبسها فى السجن الحربى، وهى تقف خلف رجل ضخم فى ذيل قافلة فى الصحراء، ثم يتضح أن ذلك الرجل هو النبى محمد. ولقد سألته خمس مرات إن كان هو محمدًا حقًا، مبتدئة سؤالها بأسلوب النداء الصوفى "يا حبيبى"، فكان يجيبها كل مرة إنه محمد وإنها على طريق الحق. ويظهر مدى حميمية التواصل بينهما حين يناديها مرة قائلاً "يا غزالى." تؤكد هذه الرؤية على الحميمية المتبادلة بينها وبين محمد، حيث يخاطب كل منهما الآخر مستخدما صيغة الملكية للمتكلم. وقد جاء استخدام النبى لكلمة "غزال"، وهو رمز للحبيبة، ليزيد دهشة زينب إزاء مناداته لها باسمها المذكور فى وثيقة ميلادها والذى لا يعرفه الكثير: "غزالى"، وليس بالاسم الأكثر شهرة: "الغزالى"، وهو أمر يؤكد على أهمية مناداة النبى لها بهذا الاسم (٥٠).

وتقدم الرؤيتان الأخريان دليلاً على أنها قد وصلت إلى أعلى درجات الإيمان والأعمال، حتى إنها تصبح مساوية لحسن الهضيبى، الذى خلف حسن البنا مرشدًا لجماعة الإخوان المسلمين، ولعائشة زوجة النبى. ويدعم تذكرها الدائم لهذه الرؤى إحساسها بجدارتها للمهمة التى ألقيت عليها، فى حين تؤكد الرؤى على أنها مصطفاة بعناية.

لا تعبر الكاتبة عن القرب سوى من نزلاء السجن من النساء، فهن أخواتها أو قد يكن بناتها، يشاركنها طريق الحق. ولا تتضمن رؤيتاها الأخريان لمحمد سوى

النساء وحسن الهضيبى، حيث ترى نفسها فى الرؤية الثانية تصعد طريقًا إلى أعلى جبل، ولا تقابل فى صعودها سوى النساء: أمينة وحميدة قطب، وخالدة وعلية الهضيبى، وفاطمة عيسى. تسأل الكاتبة كلا منهن لو كانت "على الطريق" وتجيب كل منهن إنها على الطريق. لا تقابل الكاتبة رجالاً فى رحلتها.

وها هى تجد عند قمة الجبل رقعة من الأرض عليها بُسُط وأرائك، وتجد هناك حسن الهضيبى. تبلّغه الكاتبة السلام عن النبى، ثم لا تلبث أن ترى قطارًا يمر عند سفح الجبل، وبداخله امرأتان عاريتان. تلفت انتباه الهضيبى إلى هاتين المرأتين، ولدهشتها، يرد الهضيبى محتجًا على انشغالها بهاتين المرأتين واللتين تختلف عنهما تمامًا. أليست معه الآن على قمة الجبل وقد استحق كلاهما تلك المكانة بعملهما وبركاتهما؟ ترد زينب بأن واجبنا أن "نقاوم حتى نقومهما"(١٧٤). ها هى زينب الغزالى على قمة الجبل فى صورة ند للمرشد بل وإنها كذلك معلمة له. قد لا يبالى الهضيبى بالفساد الذى يعم العالم، كما أنه لم يشعر أن عليه فعل أى شىء إزاء هاتين المرأتين اللتين تمثلان الشر الكامن فى النفس الدنيا التى هجرها هو منذ زمن. إن تعنيف هذه المرأة لرجل يفتَرض أنه أعلى منها مقامًا يعد أمرًا مألوفًا فى تاريخ القديسات الصوفيات.

تتمتع زينب بوعى أعلى من الهضيبى بفضل معاناتها وبفضل التجارب التى مرت بها فى السجن. وهى تعرف أن ما من أحد لا يصلح للهداية مهما يبدى من الشر، كما تعلم أن الدعوة تتطلب أن يستمر النضال حتى ينصلح العالم وتتأسس الدولة الإسلامية على الأرض. وتضع الكاتبة نفسها مرة أخرى وسط زمرة من النساء فى آخر رؤية رأت فيها النبى، وهن فى هذه المرة عائشة وصاحباتها. يجلس النبى محمد مع الهضيبى ويطلب من عائشة التحلى بالصبر فتشد بدورها على يد زينب وتطلب منها كذلك أن تتحلى بالصبر.

وبينما تقدم النساء فى الحياة وفى الرؤى الكثير من التشجيع للكاتبة فإن الرجال يتيحون لها الفرصة لإجراء الكثير من المقارنات. وتتبخر أية شكوك فى أنها بوصفها امرأة تعامل معاملة أكثر لينًا من معاملة الرجال فى السجن أمام تذكرها لمشاهد مفعمة بالعنف الشديد الذى أنزله السجانون على جسدها، إذ

تتواصل معاناتها بتواصل رفضها الإذعان، حتى إن جمال عبد الناصر، إله الجحيم، يتحدث عن عذابها الموجع بعبارات تغلفها الطبعة الجندرية، لافتًا إلى أنه "فوق تعذيب الرجال" (٨٤). ويخبرها معذبوها باستمرار أن شركاءها من رجال الإخوان المسلمين قد اعترفوا بأفعالهم وأفعالها، وعندما يساق شباب الإخوان إليها ليعترفوا بعلاقتهم بها، يقرون بأنهم سوف يقولون أى شىء تحت وقع التعذيب بالسياط، بينما تعلن هى أنها لا تلوم هؤلاء الشباب، مؤكدة أن الانكسار تحت التعذيب من طبائع البشر. ولكنها لا تنكسر أبدًا، على الرغم من أن جلاديها من أعتى الجلادين. تدين الكاتبة، دون الكثير من التسامح والرفق الذين نشهدهما فى مواقع أخرى، كل أصناف الرجال الذين يشغلون مناصب رسمية ويحاولون استخدام سلطاتهم فى السيطرة على من هم دونهم وإذلالهم والتنكيل بهم. كما تدين أزواج الأخوات الذين تركوهن بعد إلقاء القبض عليهن (٦٦)، كما تمتدح زوجها مدحًا مقتصدًا ينم عن إدانة لأنه فعل الكثير ليتمسك بزوجة لم تظهر له سوى مجرد القبول. وتشى ملابسات موت الزوج بالكثير، فبمجرد صدور الحكم عليها بالحبس خمسًا وعشرين سنة، تطلب من زوجها توقيع أوراق الطلاق حتى لا يضطر لانتظارها. يرفض الزوج فى البداية، ولكنه يوافق بعد أن تتدخل الحكومة لتخيره بين الموافقة على الطلاق أو الحبس. يوقع الزوج المسن المريض الذى لن يقدر على أهوال السجون على أوراق الطلاق، ثم يموت بعدها بحوالى أسبوعين. وتذكر زينب الغزالى دون تعقيب من ناحيتها أن أختها أخبرتها بموت الزوج وهو فى مكانة مخزية، مما ينبئ عن اتفاقها فى الرأى مع أختها.

وبعد أن تصف الكاتبة وهن الرجال فى المضى فى الجهاد الذى تتطلبه حالة العالم المزرية، تقدم نفسها فى صورة المجاهدة المثالية. فهى تماثل سالفتها الشهيرة زينب حفيدة النبى والتى أصبحت نموذجًا للمرأة التى تقاتل بجانب الرجال فى ساحة المعركة. نراها مهيأة تهيئة إلهية لتحمل مشاق حياتها، فى حين لا تسمح طهارتها لأحد بالحط منها. أما حياتها فمنوذج، نموذج لحياة امرأة مثالية، وذلك هو الأهم. وتقدم الكاتبة نفسها فى صورة المضحية التى تنقذ المسلمين الخاطئين. وبينما لا يدرك الآخرون أنهم فى الجحيم، فإن رحلتها فى

الجحيم تعد دليلاً على وجود القوى التى يواجهها من هم أقل تنويراً منها ولا يستطيعون التغلب عليها. لقد انكسر أمام هذه القوى حتى الإخوان المسلمون وهم الملتزمون بإقامة الدولة الإسلامية. هى وحدها التى صمدت أمام أعداء أمتها.

ولكن انتقالها إلى سجن القناطر يوهن عزيمتها ويحدث تغييراً غير متوقع فى نهاية القصة. فبينما كان عليها أن تواجه الرجال وحدها فى السجن الحربى، هاهى الآن محاطة بقطعان من "البشرية الضالة" التى انحدرت "إلى أعماق سحيقة من الرذيلة والانحطاط" (١٩٥). يذكرنا ذلك بمفارقة قوية حين وجدت نوال السعداوى نفسها فى العام ١٩٨١ فى سجن القناطر وجهًا لوجه مع صافيناز كاظم القيادية فى إحدى الجماعات الإسلامية وبعض النساء المنتقبات، أى بعبارة أخرى مع أخوات مسلمات مثل زينب الغزالى (هارلو ١٩٩٢ : ١٣١). وتقول نوال السعداوى عنهن إنهن كن فى الغالب نساء جاهلات يطعن الأوامر والنواهى الإسلامية طاعة عمياء. وقد جاءت صدمة هذه المرأة العلمانية إبان حبسها مع نساء الحركات الإسلامية مماثلة لصدمة زينب الغزالى حين ألقيت فى السجن مع نساء علمانيات، وهو ما يثير الشكوك حول ما ذهبت إليه باربارا هارلو فى كتابها من أن السجينات أمثال نوال السعداوى وزينب الغزالى قد اكتشفن "محنتهن المشتركة مع السجينات الأخريات، وأعدن فى مذكراتهن كتابة نظام اجتماعى جديد ينطوى على احتمالات جديدة لإقامة علاقات تتجاوز الفواصل الإثنية والطبقية والعرقية،.كما تتجاوز الولاءات الأسرية" (هارلو ١٩٨٧:١٤٢). وتبدى هؤلاء النسويات إحجامًا عن التعاطف مع زميلاتهن فى السجن، مما قد ينتقص من الصبغة النسوية لشهاداتهن، ولكنه فى الوقت نفسه يعبر عن طبيعة التحالفات الممكنة وغير الممكنة. فقد لا تهتم النساء بالتقارب مع أخواتهن فى زنزانة السجن بقدر اهتمامهن بالنجاة منها حتى يحكين قصصهن داخلها.

مهمة نسوية إسلامية

يتخذ كتاب أيام من حياتى صورة السرد الصوفى الباحث أكثر مما يتخذ شكل السيرة الذاتية، ولكنه لا يبحث عن شىء بعينه. ففى حين نجد أن معظم الرحلات الروحانية تقدم لنا الفرد فى رحلة بحث، أو فى طقس دخول أو تحول أو هداية

ثم فى رحلة تنوير وتعليم واقتداء مستمرة، نجد معظم المذكرات المكتوبة فى السجن تفسح مجالاً لوصف ما تتعلمه الكاتبة، هذا لو كانت تعلمت أى شىء. ولا تتشابك هذه المذكرات مع ذاتية المتحدث الذى يسرد الأحداث ولا مع المتحدث بوصفه باحثًا روحانيًا ولا بوصفه فاعلا سياسيًا، كما لا تقدم تلك الأعمال قصصًا عن شخصيات، ولكنها تعكس ما وصفه فيليب ليجين (Philippe Lejeune) بعبارة "خطاب الذات". وبخلاف ما تقدمة معظم السير الذاتية، لا تقدم السيرة هنا إجابة على السؤال "من أنا؟" بإعطائنا "سردًا يصف الظروف التى جعلتنى ما أنا عليه" (ليجين ١٩٨٩:١٢٤). تقدم زينب الغزالى نفسها منذ بداية الكتاب فى صورة مسلمة قوية مستنيرة بالفعل ومكتملة المعرفة، امرأة ذات رسالة روحانية يدرك الآخرون أهمية التعرف عليها. وقد أقنعها "أبنائى وإخوانى رواد الدعوة" بعد خروجها من السجن بأهمية تسجيل مذكراتها (٥).

يقدم لنا كتاب أيام من حياتى رسالة زينب الغزالى التى تسوقها إلى المجتمع المصرى الفاسد. وعلى الرغم من أن الكتاب برمته يتناول ذكريات الآلام فإنه لا ينم عن الكثير من القلق الذى يراود ضحايا التعذيب من قصور قدرتهم على التعبير عن تجاربهم العنيفة، بل هو بالأحرى تسجيل مزهو لآثار تلك التجارب على الآخرين. لا تكتب زينب الغزالى هذا الكتاب لنفسها ولكنها تعتبره مرشدًا للآخرين، ولهذا نجدها كثيرًا ما تخاطب القارئ. وعلى الرغم من أن التجارب التى تتناولها تحدث على مدى طويل فإنها تقدم تسجيلاً أفقيًا مقطعيًا لآثار هذه التجارب الكلية. ونجدها طوال الوقت مثالاً نموذجيًا تبرهن على رسالتها فى الحياة بالتوسل بالرابطة الخاصة التى تربطها بالنبى محمد.

هل تتطابق الحياة التى كتبت عنها الكاتبة مع معايير الأنوثة فى الإسلام؟ هل نعدها امرأة مثالية بعد أن نراها تسيطر على زوجها وتتجاهله، وتتجنب دور الأمومة، وتقذف بنفسها فى خضم السلطة والسياسة الدنيويين، وذلك بعدما نراها تحث المسلمات على الالتزام ببيوتهن؟ لقد كتبت زينب الغزالى عن صراع امرأة فى سبيل الحرية والفعالية، مثلها فى ذلك مثل كاتبات عربيات كثيرات، فى الوقت الذى تحاول المحافظة على التوازن بين التزاماتها الأيديولوجية وما يبدو

لنا فى صورة بدائل سلوكية. تعلن الكاتبة عن ضرورة الزواج للنساء، وأن يطعن أزواجهن، وأن ينجبن الأطفال، ولكنها طلقت زوجها الأول بسبب تدخله فى عملها الدينى، ووافقت على الزواج مرة أخرى شريطة أن يعى زوجها الثانى، والذى كان يكبرها بكثير ومتزوجًا من امرأة أخرى وبالتالى قليل المطالب، أن الدعوة تأتى قبل الزواج.

وقد قالت لزوجها الثانى قبل أن تقبل الزواج منه:

لكننى على بيعة مع حسن البنا على الموت فى سبيل الله... وكنت قد قررت أن الغى أمر الزواج من حياتى، وأنقطع للدعوة انقطاعًا كليًا.. وأنا لا أستطيع أن أطلب منك اليوم أن تشاركنى هذا الجهاد، ولكن من حقى أن أشترط عليك ألا تمنعنى جهادى فى سبيل الله، ويوم تضعنى المسئولية فى صفوف المجاهدين فلا تسألنى ماذا أفعل ولتكن الثقة بيننا تامة، بين رجل يريد الزواج من امرأة وهبت نفسها للجهاد فى سبيل الله وقيام الدولة الإسلامية وهى فى سن الثامنة عشرة، وإذا تعارض صالح الزواج والدعوة إلى الله، فسينتهى الزواج وتبقى الدعوة فى كل كيانى... أنا أعلم أن من حقك أن تأمرنى ومن واجبى أن أطيعك ولكن الله أكبر فى نفوسنا من نفوسنا، ودعوته أغلى علينا من ذواتنا. (٣٤-٣٥).

تبدو الغزالى وكأنها تقول إنها كانت ترغب فى طاعته ولكن عليها أن تطيع الله أولاً. ولا يعد سلوكها هذا الأول من نوعه، إذ يذكرنا بمسلك سكينة إحدى حفيدات النبى التاليات من تسل فاطمة والحسين (المتوفاة فى العام ٦٧١) والتى تزوجت خمس مرات دون أن تعط أحدًا من أزواجها وعدًا بالطاعة. تقول فاطمة مرنيسى إن سكينة كانت تشترط فى عقود زواجها "ألا تطيع زوجها، وأنها ستفعل ما يحلو لها، وأنها لا توافق على أن لزوجها حق الزواج بأخريات فى نفس الوقت" (١٩٩١:١٩٢).

وبناء عليه، لم يسألها زوجها عن نشاطاتها السياسية قط. وحتى عندما يفد إلى منزلهم شباب فى منتصف الليل فإنه يرحب بهم ويرسل الطعام إلى مكان إقامتها فى المنزل ثم يخبرها بقدوم بعض "أولادها" (الغزالى ١٩٨٦:٣٥). ويؤدى

هذا السلوك من جانب الزوج إلى نزع أية صورة من صور التوتر الذى يمكن أن يصاحب مثل هذه اللقاءات بوضعه لها فى دور "أم المؤمنين". أما بالنسبة للأبناء الحقيقيين، فهم غائبون عن أولوياتها لدرجة أنها حتى لا تشير فى الكتاب إلى غيبتهم. ولكن الغزالى لم تقرر ألا تنجب. فقد ذكرت فى إحدى المقابلات الصحفية أنه من ضمن الأشياء التى مكنتها من نذر حياتها لرسالة الإسلام كان "نعمة كبرى لا يعتبرها الناس عادة نعمة، وهى أننى لم أرزق أبناء". ثم أضافت أنها استطاعت أن تنعم بحرية أن تفعل ما تريد، لأن زوجها كان متزوجًا بأخريات وكان ثريًا وكان لديها الكثير من الخدم (هوفمان ١٩٩٥: ٢١٦)، وأنها كانت تسعد باتخاذ من ترعاهم وتسميهم أبناءها.

أما نموذج المرأة الملتزمة بالبيت - وهو النموذج الذى يمارس بحسبه الرجال سلطاتهم على أقاربهم من النساء - فسوف تفكر فيه عندما تتأسس الدولة الإسلامية. تقول زينب الغزالى إنه "ربما تنقضى أجيال وأجيال حتى يحكم الإسلام، نحن لا نتعجل الخطى، ويوم يحكم الإسلام ستكون مواقع المرأة المسلمة فى مملكتها الطبيعية لتربى رجال الأمة" (١٩٨٦: ١٤٤). عندما يتحقق حكم الإسلام إذًا فسوف تكون النساء هن المضطلعات بتعليم الرجال. وحتى يتحقق ذلك، فعلى الرجال وعلى النساء كذلك أن يشنوا الجهاد الذى تفوق أهميته كل أوامر الدين الأخرى.

وتقدم لنا حياة زينب الغزالى وكتاباتها رؤية تسمح بتمكين النساء خارج البيت، وتؤكد فى الوقت نفسه على أهمية فعالية النساء وسط الجاهلية المعاصرة. وتضرب الكاتبة مثالاً على أهمية تقديم النساء واجباتهن تجاه الله والدولة الإسلامية على اقتفاء حقوقهن بوصفهن أفرادًا. ويمكنها هذا التسلسل من استخدام الشريعة فى تقوية موقفها. لم تكتف الكاتبة بمعرفة حقها فى إملاء شروطها فى الزواج والنص عليها فى العقد، ولكنها ذهبت كذلك إلى الركن "السادس" من أركان الإسلام وهو الجهاد. تنخرط الأمة الإسلامية بكاملها فى الجهاد، أى الحرب من أجل بناء الدولة الإسلامية، ولهذا يعمل المسلمون فى إطار قوانين الحرب التى تبيح تعديل أنماط السلوك الاجتماعى والجندرى المتعارف عليها من أجل الوصول إلى المجتمع المثالى الذى يعقب بناءه الحرب.

وها هى زينب الغزالى تنادى بإصلاح جذرى لعلاقات القوى من داخل الحركة الإسلامية. ولكى تستطيع التحدث والتأثير، يتعين عليها تبنى الأعراف الدينية المتفق عليها فيما يخص أدوار الجندر، بحيث تؤكد طوال الوقت على اعتماد هذه الأدوار على ضرورات دينية واجتماعية. يتشابه هذا الموقف مع موقف المناضلات العرب فى مرحلة ما بعد الاستعمار واللاتى "جعلن أدوارهن التقليدية أكثر اتساعًا بدلاً من تبنى أدوار جديدة تمامًا" (ريتا جياكامان وبينى جونسون (Rita Giacaman and Penny Johnson) ١٩٨٩: ١٦١)، فهى تستخدم نفس لغة الأدوار الأسرية للمرأة ولكنها تقلب معانيها بسلوكها نفسه. فلو كان يتحتم على النساء أن يرتبطن بأزواجهن وأبنائهن فى وقت الحرب، كما اعتاد الرجال على الارتباط بزوجاتهم وأبنائهم، فمن الممكن مع الوقت أن يستمر هذا الوضع ويضحى مقبولاً. ثم قد تضحى الأدوار الأسرية مع الوقت "مصدرًا من مصادر المقاومة لأن النساء [سوف يكن] قد غيرن واجباتهن الأسرية لتشمل المجتمع بأسره" (١٦).

الخاتمة

يقدم كتاب أيام من حياتى نموذجًا للسلوك والمقاومة فى إطار رؤية للمجتمع المثالى تتحول فيه زينب الغزالى إلى رمز جماعى بفضل مشاركتها فى الجهاد، فتصبح نموذجًا يحتذى من نساء أخريات يحاولن تمكين أنفسهن فى إطار إسلام صحيح الفهم. وقد نجدها تؤكد فى مقابلاتها أو فى كتاباتها الصحفية على ضرورة التزام النساء المسلمات بالبيت، ولكنها تهمش دور النساء المنزلى فى حياتها وبالأخص فى الكتابة عن حياتها، بينما تعظم من شأن الفعالية السياسية. وتؤكد الكاتبة على استقلالها بتحقيقها الفصل بين ما تقوله وما تفعله، فهى تتحدث بلغة تنم عن التدين والتمسك بالأعراف ثم تمضى فى فعل ما تمليه الظروف وأحيانًا ما يتعارض مع ما قالته للتو. وتشرح الكاتبة موقفها قائلة بأن ذلك الاستثناء يصبح أمرًا حتميًا عندما نحسن فهم الأعراف والقيم الإسلامية ونوجه مسارها فى سبيل بناء الدولة الإسلامية. فهل لنا أن نصدق المقالات التى تخاطب النساء المهمشات فى المنازل، أم الوصف الذى تصف به نفسها والذى نراها فيه فى صورة امرأة مسلمة مجاهدة قوية؟ لعل علينا أن نصدق الاثنين معًا.

ربما كانت زينب الغزالى تمثل حالة شاذة عندما كتبت مذكراتها من السجن فى السبعينيات، ولكنها ليست حالة شاذة الآن. نشهد اليوم استخدام النساء المنتميات إلى جماعات إسلامية نفس لغتها الموسومة بالمقاومة واستيعاب الآخر دون إحساس بوجود تعارض ما. تقول عالمة الاجتماع السويدية سورويا دوفال

(Soroya Duval) إن النساء فى جماعة الإخوان المسلمين "يرون أنه من الواجب على المسلمين المخلصين أن يغيروا المجتمع حولهم ويحيلوه إلى مجتمع أكثر عدلاً ومساواة وبالتالى أكثر قربًا لمبادئ الإسلام." كيف لذلك أن يحدث؟ تورد سورويا دوفال قول إحدى القياديات الإسلاميات: "إن مَن واجبنا بوصفنا مسلمات أن يكون لنا رأى فى سياسات بلادنا وفى السياسات التى تشكل حيواتنا بوصفنا نساء. إن السياسة ليست حكرًا على الرجال، كما يروج الكثير من الرجال. على العكس، فقد جُعلت السياسة أولى اهتماماتنا على مدى التاريخ الإسلامى منذ حوالى ألف وخمسمائة عام مضى عندما أعطت النساء البيعة للنبى بأنفسهن. لقد كنا نخاطَب كما يخاطَب الرجال، وكنا شركاء فى أمور الدولة" (دوفال ١٩٩٨ :٥٨). وتشير قيادية إسلامية أخرى إلى أيام الأمة الإسلامية الأولى عندما كان ينتظر من النساء نفس الأفعال المنتظرة من الرجال، إذ لم يكن لرجل "الحق فى حرمان المرأة من ممارسة رسالتها الإسلامية، وكان الخضوع لله فقط وليس لأى مخلوق. ... وعلى المرأة المسلمة أن تناضل سعيًا وراء حقوقها، حتى ولو كان ذلك يعنى الطلاق فى بعض الأحوال" (٦٢). نسمع هنا أصداء قوية لأفكار زينب الغزالى.

تحتفى سورويا دوفال بزينب الغزالى بوصفها إحدى رائدات اتجاه نسوى يمكن للإسلاميات أن يعتنقنه. لقد "قادت حملات من أجل النساء والأمة متبنية لغة إسلامية، بينما قادت نسويات أخريات فى الوقت نفسه حملاتهن من أجل حقوق النساء وحقوق الإنسان متبنين لغة علمانية وديموقراطية. وفى الوقت الذى تؤكد أهداف هؤلاء النسويات وأفعالهن بصفة دائمة على تفوق الغرب، فقد التزمت زينب الغزالى بثقافتها الأصيلة وباقتفاء النسوية فى إطار أصيل. لقد كانت عازمة على التوصل إلى النسوية من داخل الإسلام" (دوفال ١٩٩٨ : ٦٧). نرى اليوم نساءً أخريات يفعلن ما فعلت، إذ يؤكدن على انتمائهن الأول للإسلام على الرغم من أن ذلك قد يتعارض وقتيًا مع الانتماءات القبلية. وها نحن نرقب تغير المؤسسات التقليدية ونرى النساء يتعلمن استخدامات إيجابية للرموز واللغة التى تهدف إلى احتوائهن. وهكذا يصبح على النساء اللاتى يرغبن فى الاحتفاظ

بسيطرتهن على أجسادهن وعقولهن والدخول إلى حلبة صنع القرار أن يصغن شكلاً من أشكال النقد الاجتماعى والسياسى والدينى، وهو ما أسميه فى الفصل التالى "قراءة نقدية متعددة الجوانب".

حضرت فى صباح أحد أيام صيف ١٩٩٥ إحدى الجلسات التى كانت زينب الغزالى تقيمها فى شقتها بوسط القاهرة، وقد أدخلنى إلى حضرتها المهيبة واحد من أتباعها، فوجدتها تجلس على مكتبها وهى ملفوفة بغلالة من طبقات الموصلين الأبيض الكريمى. أمرت لى بنسخة من أول مجلد صدر فى تفسيرها للقرآن بعنوان نظرات فى كتاب الله، والذى كان قد صدر فى العام السابق. وقد قرأتُ أجزاءً من الكتاب فيما بعد، ووجدت تفسيراتها تحرص على التحفظ، وهو ما لم يدهشنى لأن موقعها الدينى والاجتماعى لم يكن ليسمح لها بتبنى هرمنيوطيقا إسلامية نسوية. وبعد انتهاء المراسم الأولية، تطرقنا إلى ما يمكن وصفه بالمحاضرة أو بالمناجاة مع النفس أكثر من كونه محادثة. أخذت تستمع إلى أسئلتى ثم تسجل إجاباتها على مسجل صوت قديم. كان لدى سؤال واحد أتحرق لسؤاله: هل كانت تعتقد أنه سيكون على النساء العودة للبيت حالما ينجح الجهاد فى إقامة الدولة الإسلامية؟ جلست ساكنة لفترة دونما تمد يدها لتضغط زر المسجل مرة أخرى ثم قالت أخيرًا إنه على النساء الاستمرار فى القيام بما كن يقمن به حتى تلك اللحظة، ثم تحدد السلطات فى الدولة الإسلامية الجديدة مكانتهن القادمة. سألتها: وماذا عن القيام بأدوار خارج المنزل؟ أجابت بسرعة: بالتأكيد، بإمكانهن العمل فى الحكومة الجديدة، لن يصبحن رئيسات بالطبع. ثم ابتسمت مضيفة: "ممكن أن يصبحن رئيسات وزراء".

(٥)
قراءة نقدية متعددة الجوانب

تحدثت الناشطة الجزائرية خالدة مسعودى فى حوار أجرته معها مع إليزابث شيملا (Elisabeth Schemla) فى العام ١٩٩٥عن حياتها بعد أن أصدرت عليها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الجزائر حكمًا بالقتل. وفى غضون حكاياتها عن ترويع المثقفين وبخاصة النساء تورد خالدة مسعودى فقرة غير متوقعة عن النساء داخل الحركة وعن تمكين الحركة لهن:

يعد الحجاب إحدى أدوات الانتماء الجماعى التى هيأتها الجبهة للنساء، ولكنها ليست الأداة الوحيدة. لقد هيأت لهن الجبهة كذلك نمطًا من أنماط الحديث السياسى لم تتحه لهن جبهة التحرير الوطنى ... فهن يتحدثن بينما كن فى الماضى يفرض على أنفسهن الصمت! فجأة أصبح لهن أسلوب فى الحديث، وأفكار يدافعن هن عنها بل وهن على استعداد أن يخرجن للتظاهر فى الشوارع دفاعًا عنها... تمنحهن الجبهة مكانًا يستخدمن فيه ذلك الخطاب السياسى، مكانًا كثيرا ما حجبتهن التقاليد عنه، مكانًا خارج حدود البيت. ذلك هو المسجد... كما تكتسب النساء هناك هوية من الصعب التنازع حولها، لأنها تأتى مع سلطة لا مثيل لها: سلطة المقدس. (مسعودى ١٩٩٨: ١١٢).

وقد تبدو خالدة مسعودى مصدرًا غريبًا لاقتباس أقوال عن دور الأيديولوجيات الإسلامية الراديكالية الإيجابى فى الارتقاء بمكانة النساء، حيث كانت إحدى تلك الأيديولوجيات هى التى حكمت عليها بالموت! ولكننى أجد شهادتها قوية ومقنعة بفضل تلك الغرابة نفسها. وعلى الرغم من المقارنة التى

تعقدها بين الإسلاميين الراديكاليين المعاصرين فى الجزائر وجبهة التحرير الوطنى والتى تأتى فى صالح الطرف الأول فى مقابل الطرف الثانى الذى اكتفى بالتظاهر بإعطاء النساء حقوقهن، فإنها لا تدافع عن الإسلاميين الراديكاليين. بل إننا نجدها توضح أن النظام الذى يتبعونه يأتى بنتيجة عكسية، حيث يتنامى وعى النساء داخل الحركة بوجود مساحات تسمح بتمكينهن من داخل أيديولوجيا تسعى إلى تهميشهن وإسكات أصواتهن. تصيغ الإسلاميات الراديكاليات هوية تراها خالدة مسعودى هوية يصعب التنازع حولها، وذلك باستخدامهن لغة نظرائهن من الرجال ومنطقهم. فتلك على أية حال هوية صيغت فى إطار إسلامى ولهذا فهى مصبوغة بقوة المقدس وسلطته. تتحدث خالدة مسعودى بعد ذلك عن "زواج الأصوليين" والذى يخلو من الروابط التقليدية حيث لا يتعين على الزوجين استشارة عائلتيهما وإنما يكتفيان باستشارة "الحزب التابع لله". كل ما يحتاجونه هو "مباركة الإمام المرشد" (١١٤) حتى يصبح للزوجين الحق فى أن يكونا جزءًا من المجتمع المحلى الذى يرتبط بمجتمعات أخرى خارج حدود قوميته.

تخلق النسويات الملتزمات بالهوية الإسلامية شعورًا بالانتماء والمقاومة والثبات يعبر حدود القوميات وذلك من خلال سلوكهن المشترك وكذلك من خلال النصوص الهرمنيوطيقية والتاريخية التى ينتجنها. لقد أصبحت أؤمن بأن فعالية الخطاب النسوى الإسلامى تعتمد على القدرة على إدراك الشروخ الموجودة فى النظام واستغلالها حتى لو حدث ذلك وسط تظاهر سطحى بالرضوخ لأعراف ذلك النظام وتوقعاته التقليدية. وعلى الرغم من التصورات السلبية المبنية عن النساء فى هذه الجماعات، نجد بعضهن يتخذن مواقعهن باعتبارهن ناقدات ومصلحات لمؤسسات عالمية تحط من قدرهن أو توقع عليهن ضررًا فعليًا، ونجدهن يتشابكن مع المشكلات والتحديات التى خلفتها فترة الاستعمار، مثلهن فى ذلك مثل أقاربهن ومواطنيهن وبنى دينهن من الرجال. وقد يكون الاستعمار قد غادر الأرض العربية، ولكنه خلف وراءه إرثًا ثقيلاً يربط دولاً عربية متعددة بنظام عالمى قد يشملهم أو لا يشملهم فى نطاق نشاطه. وتصبح النساء أكثر تعرضًا للتهديد عندما يكون رجالهن معرضين للأخطار. وقد يؤدى انسلاب

السلطة عن الرجال بهم لاتخاذ خطوات بالغة التشدد تجاه النساء، بل وقد يمارسون العنف ضدهن لكى يستعيدوا قدرًا من المكانة والكرامة. ولكننا غالبًا ما نجد المسلمين الراديكاليين يعلون من المكانة الرمزية لنسائهم ولكنهم يقصونهن إلى الهامش السياسى. وترفض بعض النساء تلك القولبة السلبية ويسعين إلى إنتاج خطاب نسوى إسلامى متعدد الأوجه، يتيح لهن النقد والاشتباك مع أفراد ومؤسسات وأنظمة تحاول تحجيمهن وقهرهن. ونجد هؤلاء النسويات يحتفظن فى الوقت نفسه بالصدق والإخلاص فيما يقلن حتى لا يضللن فى طرقات الخطاب الذى يتبنينه.

أسمى ذلك الموقف المعاكس اسم القراءة النقدية متعددة الجوانب، ذلك المصطلح الذى ابتكرته بدمج مصطلحين معًا. يستخدم عبد الكبير خطيبى مفهوم القراءة النقدية المزدوجة، أما عالمة الاجتماع ديبرا كاى كنج(Deborah K. King) فتستخدم مصطلح الوعى متعدد الجوانب. يتحدث عبد الكبير خطيبى فى كتابه المغرب بصيغة الجمع (Maghreb Pluriel) (١٩٨٣) عن الأساليب التى يستخدم بها مواطنو الدول التى كانت واقعة تحت الاستعمار خطابًا مضادًا يسعى لمخاطبة العداءات المحلية والعالمية فى آن واحد. ويولى الكاتب فى كل كتاباته اهتمامًا كبيرًا بالازدواجية وباستخداماتها الجدلية. ولو أننا أدخلنا نقد الجندر فى قراءات خطيبى النقدية المحلية/العالمية فسوف يمكننا تصور قراءة نقدية ثالثة تأخذنا إلى ما وراء تلك الازدواجية. وتنفتح هذه القراءة الثالثة على تضادات متعددة، حيث تتضمن المتعصبين دينيًا والمختلفين دينيًا والأجانب والذين يخشون المثليين الجنسيين والنساء ذوات التواريخ المختلفة. ويتفق منهج خطيبى مع منهج ديبرا كاى كينج الذى تعرضه فى مقالتها المنشورة بعنوان "مخاطرة متعددة الجوانب، وعى متعدد الجوانب: سياق الأيديولوجية النسوية السوداء،" حيث تصف "المخاطرة متعددة الجوانب" التى تواجهها النساء من السود، هؤلاء "المهمشات سواء فى سياق حركات تحرر النساء أو فى حركات تحرر السود، بغض النظر عن وقوعنا ضحايا للتمييز المزدوج نتيجة التعصب العنصرى والتعصب الجنسى" (كينج ١٩٨٥: ٢٩٩). تخلق هذه المخاطرة متعددة الجوانب الظروف التى

تتيح أمام النساء وعيًا متعدد الجوانب. ويعد هذا المفهوم المستقى من مفهوم دابليو إى بى دى بوا (W. E. B. Du Bois) عن الوعى المزدوج أداة قوية فى عملية محورة الذات وتدعيمها. وتخلص ديبرا كاى كينج إلى أن النساء السود اللاتى كثيرًا ما وصفن بالضحايا يمكنهن الآن مواجهة النظم المتعددة وزعزعتها التى تمارس القهر والإقصاء عليهن. ولكنها لا تصف آليات عمل هذه الاستراتيجية.

وقد وجدت تشابهًا كبيرًا بين خبرات التهميش التى مرت بها النساء السود اللاتى وقعن فى براثن انحيازات العرق والجندر وخبرات النساء العربيات فى مراحل ما بعد التخلص من الاستعمار، ولهذا فقد استخدمت الأفكار التى طورتها ديبرا كاى كينج بشأن المخاطرة متعددة الجوانب والوعى متعدد الجوانب. ولكن هناك فرق كبير بين تاريخ النساء السود فى أمريكا والنساء العربيات المسلمات تحت الحكم الاستعمارى. ففى حين نجد أن الأفريقيات اللاتى استقدمن إلى أمريكا ليصبحن جزءًا من اقتصاد قائم على جهد العبيد قد كانت لهن أهمية كبيرة فى انتعاش ذلك الاقتصاد وجرى ذكرهن فى التاريخ على هذا الأساس، فإن النساء العربيات المسلمات كن يعشن منفصلات عن الفضاءات التى كان يشغلها المستعمر، وبالتالى تم إقصاؤهن من الخطابات التاريخية المتعلقة بفترة الاستعمار. كانت النساء الأفرو ـ أمريكيات حلقة مهمة فى المسيرة الاقتصادية، فى حين تحولت النساء العربيات المسلمات إلى رموز أخفيت أجسادها.

وتؤكد أنجيلا ديفيز (Angela Davis) على أهمية النساء الأفريقيات المركزية فى مجتمع المستعمرات الأمريكية. وقد كتب على هؤلاء أن يعشن بين نارين: رغبات الرجال البيض وإخباطات الرجال السود. وأضحت بعض النساء من داخل بيوت البيض والسود جسرًا بين الاثنين، حيث لعبن دور ناقلات المعلومات وأحيانًا دور المؤثرات فى المقاومة، كما مثلن "نمط العمل الوحيد فى المجتمع الأسود الذى لم يكن باستطاعة السيد الأبيض الاستحواذ عليه مباشرة" (ديفيز ١٩٨٥: ٢٠٥). ومع مرور الوقت أضحت هؤلاء النسوة المعدودات قويات ومستقلات، وتلك هى الصورة التى يذكرهن بها التاريخ بغض النظر عما كانت عليه خبراتهن

الشخصية. وقد جاءت النتيجة أن أضحت النساء القويات يشار إليهن بوصف رئيسة الأسرة الذى يحمل فى طياته إشارات سلبية. وقد التصقت بهن هذه التسمية حتى أضحت العديد من النساء السود فى الوقت الراهن لا يجرؤن على انتقاد مجتمعاتهن حتى لا يتهمن بالخيانة ويهجرهن أزواجهن، كما تورد أنجيلا ديفيز. ولكننا نجد أمثال بث رتشى (Beth Richie) يحثن النساء على "الوعى بالعثرات 'التى يمكن أن يقعن فيها نتيجة حرصهن على "الوفاء"، إذ علينا أن نطالب بالمساواة فى مجتمعاتنا وفى علاقاتنا مع الرجال السود" (ريتشى ١٩٨٥: ٤٠٣).

ذلك بالتحديد ما تفعله النساء العربيات المسلمات عندما يتخذن مواقع النسويات الإسلاميات. ولكن المهمة هنا لا تأتى محملة بإرث كبير بسبب تواريخهن التى تختلف عن تواريخ النساء السود. فالنساء العربيات المسلمات لا يشغلن مكانة مركزية فى مجتمعاتهن ولا فى مجتمعات المستعمرين، ولكن تبقى مكانتهن على الهامش، حيث ينضوين فى مساكن الحريم. وقد وجد الأوروبيون أنفسهم مضطرين لاحترام الخطوط الفاصلة بين الفضاءين العام والخاص فى العالم العربى، بعكس ما كان عليه حال الأمريكيين الذين اتخذوا سودًا عبيدًا، حيث وجدوا لزامًا عليهم ترك النساء فى أماكنهن المنفصلة، حتى يتيسر لهم قيادة الرجال. فقد كان الأوروبيون يتعاملون مع الرجال المسلمين، بل ولنقل كانوا يتحكمون فيهم خارج منازلهم. ويرد فى سير النساء الذاتية وكتاباتهن القصصية بالإضافة إلى الوثائق القضائية ما يؤكد أنهن كن يعشن فى خصوصية لا يستطيع المستعمر اختراقها.

لا ترد إلينا قصص عن رجال أوروبيين يغتصبون نساءً عربيات مسلمات. لقد كان الانفصال بين الرجل المسيحى والمرأة المسلمة صارمًا لدرجة أنه حتى البغايا كن يتمتعن بالحماية من التلوث بمن هو كافر. يذكر عبد الحميد لارجيش فى سياق تحليله للحياة فى أحياء مدينة تونس الفقيرة التى كان غير المسلمين يقطنونها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن البغى المسلمة "كانت مقصورة على الرجل المسلم. ... ولأنه يجب أن تتوفر لها الحماية من رغبات

المسيحيين، فقد ساهمت بكونها امرأة فى الحفاظ على شرف المجتمع حتى وهى تمثل تهديدًا لهذا الشرف" (١٩٩٩: ٢٨٩). وتتساءل الناقدة اللبنانية مى غصوب "أين لنا برمز للهوية الثقافية أفضل من خصوصية النساء، التى تمثل بلا منازع ملجأً للقيم والتقاليد التى لم يفلح الاستعمار القديم فى الوصول إليها، كما لا تستطيع الرأسمالية الجديدة أن تمسها؟ لقد مثل جمود مكانة المرأة الأسرية فى الوطن العربى ملاذًا آمنًا للهوية الإسلامية ـ العربية" (١٩٨٧: ٤). ولا يعنينى هنا فى موضوع الأماكن المخصصة للنساء كونها مجالاً يمارس الرجال التسلط فيه، ولكن يعنينى انغلاقها فى وجه أي نوع من الدخلاء، وبخاصة الرجال المسيحيين الأوروبيين.

ويلقى هذا التاريخ الذى لا يحوى ذكرًا للنساء العرب المسلمات بوصفهن مفعولا به فى يد الاستعمار بظلال من الشك على السردية السائدة القائلة بشمولية التسلط الغربى. ولأن هؤلاء النساء لم يقعن مباشرة تحت حكم رجال غرباء غير مسلمين، يصبح بإمكانهن صياغة ماض نقى وخالٍ يمكنهن بعد ذلك ملؤه بخبرات وتجارب تجعل منهن نساء قويات ومعارضات، فى حين يحتفظن بخاصية الوفاء فى الوقت الحاضر. وعلى الرغم من شغل هؤلاء النساء مكانة هامشية إبان الاستعمار، فإن تاريخهن لا يعانى جراء ذلك، إذ يظل بمقدورهن التمسك بروابط دينية جمعية وقومية وعبر ـ قومية دون أن يتعرضن لاتهامات بالخيانة أو بالاشتراك فى الجريمة.

وبينما كان الرجال مقيدين بعلاقتهم مع المستعمر التى لا تلبث تؤثر فى اختياراتهم وسلوكهم، أصبحت النساء القلب المتخيل للأمة المسلمة الأصيلة، اللاتاريخية، النقية. وتنعم النساء بقدر أكبر من الحرية التى تمكنهن من تأسيس روابط وشبكات اتصالات خارج نطاق انتماءاتهن الأولية، مع احتفاظهن فى الوقت نفسه بوعيهن والالتفات إلى احتياجات الآخرين ورغباتهم، والتى عليهن التحاور معها وتغيير اتجاهاتها. وقد تجد النساء اللاتى يتخذن مواقع النسويات الإسلاميات وسيلة لتخطى الوعى متعدد الجوانب للوصول إلى القراءة النقدية متعددة الجوانب. لا أشير هنا إلى أى ضرب من ضروب سياسات الهوية فى استخدامى لهذا المصطلح.

فعندما نتحدث عن سياسات الهوية نكون بصدد الإشارة إلى عملية تتحول بها هوية أو مجموعة هويات الفرد إلى موقع داعم يمكننا من التحدث ومن سحب الشرعية عن هؤلاء الذين لا يشغلون نفس الأماكن. ولا تأبه سياسات الهوية كثيرًا بمدارك الآخرين، ولكنها تولى جل اهتمامها إلى الذات الفاعلة. وبينما تتطلب القراءة النقدية متعددة الجوانب نفس الوعى بالذات، فإنها تبقى على وعى متعدد الجوانب بالآخرين. لا تعد القراءة النقدية متعددة الجوانب آلية داعمة وثابتة، ولكنها استراتيجية مرنة مستقاة من مواقع متعددة تسمح بحدوث حوارات مع أناس متعددين حول موضوعات متعددة. وتختلف القراءة النقدية متعددة الجوانب عن سياسات الهوية، التى تعتمد فى الأساس على هوية جوهرية، فى أنها تسمح بتناقضات الهوية التى تأتى كردود أفعال لمحاولات الآخرين إسكاتنا. ويكون هدف الفرد هنا البقاء فى المجتمع الذى يتحدث من داخله، حتى وهو ينتقد ويبرز المشكلات التى يعيشها. تقتضى القراءة النقدية متعددة الجوانب صياغة انحيازات وأشكال متعددة للنشاط التشبيكى.

التشبيك النقدى

شهد منتصف الثمانينيات تأسيس العديد من المنظمات الرسمية المهتمة بأوضاع النساء المسلمات وبالنساء فى المجتمعات المسلمة، والتى بدأت تعمل على نطاق عالمى وفى نفس الفترة الزمنية. ويعنى ذلك أن النساء المسلمات قد اتجهن نحو بناء شبكاتهن أو صيغهن التشبيكية بعد أن وجدن أنفسهن لزمن طويل أسيرات شبكات من النفوذ تُنسج حولهن وتقرر "للمرأة الفرد ما هو محتمل وما هو ممكن وما هو غير متاح" (فريدة شهيد (Farida Shaheed) ١٩٩٥ : ٧٨). وقد بدأت هذه المؤسسات فى تشبيك النساء داخل مؤسساتهن المحلية وفيما وراءها، مثلما فعلت أخوات فى الإسلام (Sisters in Islam) فى ماليزيا، واتحاد منظمات النساء المسلمات فى نيجيريا (Federation of Muslim Women's Associations of Nigeria) ونساء يعشن تحت حكم القوانين الإسلامية (Women Living Under Muslim Laws [WLUML]) فى فرنسا، والمؤسسة المستقلة لحقوق النساء (Association Indépendante pour le Triomphe des

(Drois des Femmes في الجزائر، إلى جانب الحركات الإسلامية الراديكالية، سواء السلفية أو الإخوان أو التبليغ والدعوة في آسيا وأفريقيا.

وقد شهدت التسعينيات تزايدًا غير مسبوق في أعداد المنظمات النسائية غير الحكومية. وأورد هنا بعض الأمثلة على هذه المنظمات. ففي العام ١٩٩٦ اجتمعت بعض الأكاديميات والمحاميات اليمنيات على رفض التعديلات المقترحة في قانون الأحوال الشخصية. وقد كانت هؤلاء النساء يعقدن لقاءات في منازلهن ويستضفن بعض علماء الدين، كما كن ينسقن مع عضوات في حزب الإصلاح الإسلامي. وتقول مارجو بدران (Margot Badran) إن "الناشطات النسويات اليمنيات رفضن الوقوع في براثن الثنائية القطبية: العلمانية/الدينية. وتتبنى الناشطات في تصديهن لمجموعة كبيرة من القضايا مواقف تتباين بين هذين القطبين (العلمانية/الدينية) لغة إسلامية يمارسن من خلالها نسويتهن ولغة نسوية يمارسن بها إسلامهن" (١٩٩١:١٦٤ - ٦٨). كما أطلقت مجموعة من النساء من المغرب العربي في منتصف التسعينيات مبادرة كوليكتيف ٩٥ (Collectif ٩٥ الرافضة لتطبيق قانون موحد للأحوال الشخصية في جميع أنحاء الوطن العربي. وقد "تواصلت هؤلاء النساء لاستباق تلك الخطوة بصياغة مسودة مقترح مضاد لدستور موحد للأسرة مبني على المساواة بين الرجال والنساء" (شهيد ١٩٩٥: ٩٦ - ٩٧).

وترى فالنتين مقدم (Valentine Moghadam) أن تلك المنظمات غير الحكومية تعد جزءًا "من اتجاه عالمي نحو توسيع رقعة المجتمع المدني،" يأتي متزامنًا مع تخلي الأنظمة عن تحمل بعض مسئولياتها التقليدية (١٩٧٧: ٤٩). وأرى أن شبكة الإنترنت وظهور الشبكة العنكبوتية في التسعينيات قد ساهم في توسيع رقعة المجتمع المدني وتمكين النساء من المشاركة فيه أكثر من أي وقت مضى. وقد أخذت المنظمات النسوية الإسلامية في التعامل المضطرد مع شبكة الإنترنت. ففي العام ١٩٩٢ أسست نساء يتحدثن الإنجليزية متزوجات من كويتيين المنظمة النسائية وجمعية التوعية الإسلامية (Women's Association and Society for Islamic Learning and Awareness [WASILA]). وتصف

صفحة المؤسسة على الإنترنت رسالتها بالسعى لخلق "قاعدة تمكن النساء من تدارس الإسلام وممارسته وتعزيزه، بالإضافة إلى التواصل الاجتماعى فى إطار بيئة إسلامية، لتطوير مجتمعاتهن المحلية بكل الطرق الممكنة." وتساهم شبكة المساعدة للنساء المسلمات فى الولايات المتحدة (Muslim Women's Help Net-work) فى تأسيس مجتمع إسلامى نموذجى يساعد المحتاجين. أما فى كندا، فيصف اتحاد النساء المسلمات (Federation of Muslim Women/La Federa-tion des Femmes Musulmanes) رؤيته بالكلمات الآتية: "مجموعة من النساء المفعمات بالقوة والنشاط يلتزمن بتحقيق صالح مجتمعنا. لقد نذرنا جهدنا لتحسين الظروف التى تعيشها النساء المسلمات فى كندا." كما أن هناك مجموعات كانت قد تشكلت سالفًا مثل نساء يعشن تحت حكم القوانين الإسلامية ووجدت لها مكانًا على شبكة الإنترنت فى وقت قياسى.

وتعمل شبكات المعلومات تلك على تمكين مجموعات من النساء وتشبيكهن لم يكنّ من قبل يعتبرن أنفسهن جزءًا من أى مجتمع خارج حدود الأهل والحيز المكانى الذى يعشن فيه. وتقول الجزائرية مارى - إيميه حللى لوكا (Marie-Aimée Hélie-Lucas) التى أسست جماعة نساء يعشن تحت القوانين الإسلامية فى العام ١٩٨٦إن هدف المجموعة الأول هو التواصل عالميًا: "علينا تبادل المعلومات وتقديم الدعم لبعضنا البعض. وعلينا أن نخلق ذلك التضامن حتى نتمكن من الحفاظ على إمساكنا بزمام حركات المعارضة التى نقودها.... وتشهد شبكة الإنترنت الآن تواصلاً كبيرًا بين النساء والمنظمات النسائية من سبع عشرة دولة ومجتمعًا، يتبادلن الوثائق، ويجرين مقارنات بين ما يسمى القوانين الإسلامية فى بلاد مختلفة، ويرسلن بدعوات للتضامن، ويعلمن بعضهن البعض بخططهن وتحركاتهن بأساليب عملية.... يجب أن تحل العالمية محل القومية" (١٩٩٠: ١١٣ - ١٤). ويتيح التأكيد على الهوية الإسلامية لهؤلاء المشاركات فى الشبكات النسوية الإسلامية، سواء فى العالم المادى أو الافتراضى، صياغة أساليب لمقاومة محاولات تقديم جهودهن فى صورة الجهود المستقاة والمدعومة من الغرب، كما يتيح لهن فى المقام الأول الحصول على الاحترام والتقدير لمطالبهن.

وتتيح ثورة تكنولوجيا المعلومات أمام النساء المسلمات، اللاتى قد يكون من بينهن من هن مقصورات فى فضاءات نسائية محددة، التواصل مع أخريات تواصلاً لا يؤدى إلى تعرضهن لشبهات أخلاقية. ويمكننا اعتبار السياق الذى تعيش فيه النساء السعوديات نموذجًا موضحًا لهذه الفكرة. فقد صرحت الحكومة السعودية لشركات خدمات الإنترنت بالعمل فى البلاد فى العام ١٩٩٠، ومع انقضاء نفس العام وصل عدد المشتركين فى الخدمة إلى ١٠٠٠٠٠. وقد التقيت فى الرياض بنايف الفوزان مدير شركة أوّل نت وهى من أكبر الشركات السعودية لخدمات الإنترنت، ولها مكتب ومركز حاسوب للنساء. وقد ذكر لى أن القائمين على الشركة قد أولوا اهتمامًا كبيرًا للنساء فى مراحل تأسيسها لأن النساء هن صانعات القرار فيما يتعلق بالشئون الاقتصادية فى الأسرة السعودية.

وقد ورد فى مقالة نشرت فى السابع من نوفمبر لعام ١٩٩٩ بصحيفة Saudi Gazette السعودية أن النساء يمضين وقتًا أطول أمام الكمبيوتر وأن الأعداد آخذة فى الاضطراد. وقد يكون الوقت مبكرًا لتقييم التأثير الثقافى لهذه الظاهرة، ولكن تبقى حقيقة أن ذلك الأسلوب الجديد من التواصل قد انتشر انتشارًا واسعًا بين قطاعات من المجتمع كانت فى الماضى القريب تعانى من انقطاع التواصل بينها. ويبدو أن الفصل بين النساء والرجال قد دعم التواصل بين النساء عبر الإنترنت، وبخاصة النساء من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين. تلك هى النواة التى قد تخرج جيلاً من القياديات من النساء. يشكل الرجال والنساء جماعتين متوازيتين فى أى مجتمع يفرض الفصل بين الجنسين، ولكن يتعين على هاتين الجماعتين العمل فى المجال العام. يجب أن تتدرب النساء السعوديات، أكثر من غيرهن، على نفس الأعمال التى يقوم بها الرجال. عليهن أن يعملن مصرفيات ومعلمات وأستاذات جامعيات وإداريات بالجامعة على كل المستويات، وطبيبات وجراحات وصحفيات. عليهن أن يتعلمن التعامل مع بعضهن البعض ومع آخرين إذا اقتضى الأمر. وتعزز تقنية المعلومات فرص هذا التعامل: الهواتف، والدوائر التلفزيونية، وأقمار بث الإرسال التلفزيونى التى تنقل معلومات قد تكون ممنوعة، وها هو أيضًا الإنترنت. والآن أصبح بإمكان النساء السعوديات

التواصل عبر شبكات مثل شبكة لكِ أنتِ التابعة لشركة أوّل نت، أو شبكة نساء يعشن تحت حكم القوانين الإسلامية ومقرها فرنسا، والتعرف أكثر على حقوقهن.

تنتشر المعلومات فى كل مكان. وها هى الحكومات آخذة فى فقد السيطرة على البث الآتى من الخارج عن طريق الأقمار الصناعية. يمكن الآن للشعوب متابعة قنوات راديكالية مثل قناة الجزيرة القطرية التى تذيع حوارات مع شخصيات مثيرة للجدل. فعلى سبيل المثال استضاف برنامج "الاتجاه المعاكس" على قناة الجزيرة يوم الخامس من مايو للعام ١٩٩٨محادثة بين نوال السعداوى والشيخ يوسف البدرى، المسئول عن اندلاع الحملة التى ثارت ضد الباحث المصرى نصر حامد أبوزيد، والذى كان له دور كبير فى تقديم نصر أبوزيد للمحكمة الشرعية (Sharia Court) والحكم بتكفيره بسبب تفسيره الليبرالى للقرآن. وقد طالب يوسف البدرى كذلك بالتفريق بين الباحث الذى حكم عليه "بالتكفير" وزوجته. ولكن الشيخ لم يحقق نجاحًا كبيرًا حين واجه نوال السعداوى فى قطر، بل إنه أخفق إخفاقًا تامًا. وقد أخبرنى العديد من السعوديين الذين شاهدوا البرنامج أن الأمر كان مدبرًا. لماذا؟ لأن المسئولين عن البرنامج فى قناة الجزيرة تعمدوا اختيار "شيخ أحمق" استفزته نوال السعداوى فلم يقدر على الرد. أما نوال السعداوى فلها رؤية أخرى لما حدث، حيث أخبرتنى فى مقابلة معها فى شهر ديسمبر لعام ١٩٩٩ أنها لم تكد تتاح لها الفرص لقول أى شىء: "كلما كنت أفتح فمى لأقول شيئًا كان يبدأ فى الصراخ. كان لدى الكثير لأقوله ولكنه لم يعطنى الفرصة. وعندما سافرت إلى لبنان كان الناس يقولون لى: يا للعار يا نوال، لقد دمرت الرجل! وكنت أرد عليهم قائلة: كلا، لقد دمر الرجل نفسه!"

وأيًا كانت حقيقة الأمر، فقد خرج الجميع بنفس الانطباع، إذ شهد العرب فى كل أرجاء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مفكرة نسوية تتغلب على شيخ متأسلم فى أمر هو الحجة فيه. وقد رأى البعض علامات سلبية فى هذا الحدث الذى كان يعنى لهم أن نوال السعداوى تتبنى موقفًا معاديًا للإسلام، وهو أمر جد خطير بالنسبة لهم لأنها أثبتت معرفتها القوية بمصادر إسلامية واستخدمتها

استخدامًا جيدًا. وهناك الآخرون الذين رأوا فى هذه الواقعة نموذجًا لتفوق ذكاء امرأة مسلمة، وشعروا بالفخر لما فعلته، حتى ولو كانوا لم يفصحوا عن هذا الرأى! وقد كان هناك ما يشبه الحظر على ذكر اسم نوال فى السعودية عندما كنت هناك، وهو حظر لا أعتقد أنه سيستمر طويلاً، بل إنه سوف يضحى لواءً يحتضن مطالبات النساء بحقوقهن فى اقتفاء المعرفة وفى تفسير النصوص الدينية بطريقة أكثر تعاطفًا معهن.

لماذا إذًا أولى السعودية ونساءها جل اهتمامى؟ أولاً، إن السعودية هى الدولة العربية التى ترمز إلى الإسلام. إنها قبلة الصلوات التى يؤديها المسلمون الملتزمون خمس مرات فى اليوم، كما أنها نظام حاكم رتب أموره حول فكرة الإسلام واضطلع بمسئولية المحافظة على الحرمين الشريفين، مكة والمدينة. إنها نظام قانونى وسياسى مستقى مباشرة من النصوص المقدسة، بالإضافة إلى كونها مجتمعا يمارس فصلاً صارمًا بين النساء والرجال ويؤكد على أهمية المظهر الخارجى للأشياء. تعد المملكة العربية السعودية مجتمعًا قَبَليًا فى جوهره يقع وسط عالم يصفه إمانويل كاستل (Manuel Castells) بأنه عالم يتحرك باطراد نحو التكتلات القبلية التى تنتج عن جنوح جماعات المقاومة والهويات المحلية نحو التمسك بالتعددية التى تحقق لهم التمكين، والتى تنتج فى الوقت نفسه قيمًا عالمية. إنها كذلك دولة آخذة فى تعزيز اتصالاتها مع باقى دول العالم، كما أنها تمر الآن بمرحلة إرهاصات تغيير ثورى.

تصبح مكانة النساء فى داخل هذا النسق مكانة مهمة فى رمزيتها. فهن المحددات المادية للأعراف الاجتماعية، وكلما اتضحت أخرويتهن ازداد الضغط عليهن للبقاء داخل حدود أخلاقية واضحة. وقد كان من أهم عناصر تشكيل هذا المجتمع أن النساء كنّ غائبات عن المجال العام الذى يشغله الرجال. ولكن التغيير قد بدأ بالفعل على مستوى غير مرئى، حيث لا نملك مثلاً إغفال حقيقة أن فاطمة نصيف تقول للنساء إن اقتفاء المعرفة من أعظم حقوقهن. ففى بلد يضطلع الحاكم فيه بتعيين السلطات الدينية التى تتولى تفسير النصوص الدينية، قد يعتبر البعض حث النساء على معرفة حقوقهن حتى يمكنهن تفسير النصوص

الدينية أمرًا هدامًا. وبينما تتولى الدولة تعيين من يتولون تفسير النصوص الدينية وبالتالى يتمتعون بالولاء المعنوى ممارسة وتحكمًا واضحًا فى ذلك الصدد، تتعلم النساء أن الإسلام لا يعطى أحدًا الحق فى التدخل بين القارئ والنص المقدس. تقوم الدكتورة فاطمة وسميرة جمجوم بإلقاء الدروس الأسبوعية على جماعات كبيرة من النساء وتبصراتهن بحقوقهن الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعندما سألت الدكتورة فاطمة عن تلميذاتها أجابتنى قائلة: "كل امرأة تأتى لتستمع لتصبح معلمة لامرأة أو امرأتين". تعى المرأة دورها تمامًا، إذ تحث النساء على التعرف على حقوقهن التى منحها الله إياهن، والاضطلاع بمسئولياتهن فى جعل المجتمع والرجال والحكومة يتصرفون بما يليق بالمكانة التى منحوها لأنفسهم باعتبارهم قدوة للمسلمين.

وبينما ينفتح الفضاء الافتراضى فى العالم العربى، يحاول البعض التكهن بالتداعيات الثقافية لثورة المعلومات. كيف تتحول المعلومات إلى معرفة، ثم تصبح المعرفة أفعالاً؟ كيف يتحول تفعيل الفرد عن طريق الحصول على المعرفة إلى خطة عمل جمعية؟ يرى البعض أنه حتى فى إطار هذه المجتمعات الافتراضية فإن الأنظمة الأبوية لازالت تمارس ضغوطًا مستمرة على النساء (ويلر (Wheeler) ١٩٩٨). أما مانويل كاستل فيرى إمكانية تحقيق "تواصل لا يمكن السيطرة عليه" ينتج عنه ظهور أفراد يغيرون من أنفسهم، "مازجين الروحانية بالتقنيات الحديثة (المواد الكيماوية والحيوية والليزر)، وبالعلاقات الاقتصادية العالمية، وبثقافة قدوم الألفية السعيدة" (١٩٩٦: ٢٣ - ٢٤). وقد يتيح الفضاء الافتراضى إمكانات تحررية وسط هذه الشبكة المتصلة من العلاقات.

ويقدم عالم الأنثروبولوجيا أرتورو إسكوبار (Arturo Escobar) بعدًا آخر لهذا السيناريو اليوطوبى، إذ يرى أن تلك الشبكات سوف تنتج فاعلين سياسيين و"ثقافات افتراضية قادرة على المقاومة والتغيير أو إنتاج بدائل للعوالم الحقيقية والافتراضية... وهكذا قد تخرج من ردهات الفضاء الافتراضى موجات للدفاع عن المكان وعن التقاليد الثقافية والبيئية، والتى قد تعيد تشكيل العوالم التى تساعد شبكات العلاقات السلطوية فى صياغتها" (١٩٩٥: ٣٢ - ٣٣). يتحدث

إسكوبار عن النساء والمهتمين بشئون البيئة و"الحركات الناشطة فى العالم الثالث" قائلاً إنها سوف تنجح فى تحركاتها المقاومة بفضل ارتباطها التاريخى بالمكان. ويختم إسكوبار حديثه بعبارة تنم عن التفاؤل حيث يقول إن "الوقت الحاضر يشهد ظهور أنماط جديدة من المعرفة والوجود والفعل كلها مبنية على مبادئ التفاعلية واتخاذ المواقع والتواصل، تنتج جميعها عن تشبيك بين الفاعلين المرتبطين بالمكان والتقنيات الحديثة" (٣٢). ومع اتساع رقعة الإنترنت سوف يصبح من الصعب تفادى تأثير ذلك على أى مكان فى العالم.

أضحى التواصل عبر شبكة الإنترنت بين الأصدقاء والغرباء فى كافة أنحاء العالم أمرًا عاديًا فى التسعينيات. وهنا بدأت موجات من إعادة التفكير فى مفاهيمنا التقليدية عن الهوية والانتماء الجمعى. وقد كان من أكثر الأشياء التى طالها التغيير جراء ذلك هى العلاقات الحميمة مثل العلاقات داخل الأسرة أو العلاقات بين الرجال والنساء، بحيث أضحت "الحركات الاجتماعية والمشروعات الثقافية المبنية على الهوية فى عصر المعلومات... لا تنبع من داخل مؤسسات المجتمع المدنى، ولهذا نجدها تقدم لنا من البداية فكرًا مختلفًا" ويشكل ذلك أساس "هوية الجماعات المقاومة" (١٩٩٧: ٣٤٦ - ٤٨، ٣٥١) داخل الدول المشتركة فى هذه الشبكات.

وها هن النساء فى المؤسسات الدينية المحافظة آخذات فى صياغة هويات جماعاتهن المقاومة التى تعبر عن ذلك الفكر المختلف. وقد لاحظت أندريا روف (Andrea Rugh) أن بعض الحركات الإسلامية فى مصر تضم "أفرادًا يعملون باستقلال أكبر عن أسرهم مما كان عليه الأمر فى الماضى. ... حيث إن الأيديولوجية الأصولية تسمح بذلك لأنها تحث الأفراد على الولاء للأمة (أى المجتمع الإيمانى)، مما يؤدى فى النهاية إلى إعادة تنظيم المجتمع على مستوى أعلى من مستوى الأسرة" (١٩٩٣: ١٥١). وهكذا يتجه الأفراد إلى إعادة تقييم الولاءات بين الأسرة والأمة، وإعادة صياغة المسئوليات. وهناك ما يشبه الإجماع على أن "أدوار النساء الآن تختلف عن ذى قبل - وأنهن يقمن بأدوار أكثر فعالية فى المجال الدينى الرسمى وفى الحياة العامة، حتى وإن كان هذا الدور لا يزال

ثانويًا" (١٧٥ : ٧٧). وقد رأينا تغير المفاهيم المتعلقة بالطاعة والانتماء والفعالية السياسية فى كتاب زينب الغزالى عن حياتها فى السجن، حيث رأينا أن ضرورة المشاركة فى الجهاد قد أدت إلى تغيير الأعراف المرتبطة بالجندر، وأن الدولة الإسلامية قد حلت محل الأسرة فى كونها الوحدة الأساسية التى يئول إليها الانتماء. يأتى الولاء لله قبل الولاء لأى شىء آخر.

وقد تكون تلك التغيرات وقتية، أى رد فعل عارض إزاء العولمة من جانب أفراد يعيشون فى سياقات معينة. ولكن اللافت هنا أن هذه الظاهرة موجودة فى كافة أنحاء الوطن العربى وفيما وراءه، ويمكن اعتبارها محاكاة لما كان يحدث فى القرن السابع عندما أتى محمد بثورته الاشتراكية والنسوية إلى القبائل الأبوية المتناحرة فى شبه الجزيرة العربية. عندئذ حل الإذعان لله من خلال المشاركة فى المجتمع الإيمانى الجديد محل الولاءات القبلية المتنازعة. وبنفس الطريقة فإن الولاءات القومية والأسرية المتشظية فى عالم اليوم قد أصبحت فى المرتبة الثانية بعد أولوية الدعوة، والتى تهدف إلى تأسيس الدولة الإسلامية التى تتخطى الهويات القومية والتى توحد بين المسلمين فى كافة بقاع الأرض.

ويتيح ذلك التحول فى الولاء من الأب الحقيقى (البيولوجى) إلى الأب الربانى للأفراد فرصة إعادة التفكير فى مفاهيمهم عن التسلسلات التراتبية وفى علاقاتهم بمن هم فى مواقع السلطة، فيفسح مبدأ الطاعة العمياء مكانًا لمبدأ "ضمير الفرد - الذى تشكله قيم الحركة ومعاييرها التى ينتمى إليها" (١٧٦). وعلى غير المتوقع، فإن حركة اجتماعية-دينية تهدف لإعادة المجتمع إلى الأعراف التقليدية قد أتاحت فرصًا كبيرة لتحقيق استقلال النساء وتمكينهن من الفعل على المستوى الفردى، وذلك فى إطار مجتمعات بديلة لم تكن لتتحقق بشكل آخر.

وقد أضحت أمام النساء الآن فرص جديدة، سواء منهن الإسلاميات الراديكاليات مثل زينب الغزالى أو النساء اللاتى تحكى عنهن خالدة مسعودى وأندريا راف، إذ نرى بعضهن وقد بدأن فى تعلم الوسائل التى تجعل النظام الذى يعملن فى إطاره يخدمهن. وتستخدم النساء المنحازات للهوية النسوية الإسلامية ذلك الفكر المتمركز حول المجتمع لكى يحققن من خلاله التمكين لأنفسهن وللعمل

على ألا تُستخدم أجسادهن حلبات للصراع ممن يريدون السيطرة على المجال العام. وتضطلع هؤلاء النساء بالمسئولية عن تسمية أنفسهن وعن خلع المعانى التى يردنها على مظهرهن وأفعالهن، كما يعين الانقسامات السياسية حولهن، ولهذا نجدهن فى الوقت نفسه يتحالفن مع قوى أخرى حتى لا يبقين منعزلات ومن ثم غير قادرات على الفعل. هذا ما تفعله جماعة نساء ضد الأصولية (Women Against Fundamentalism [WAF]) فى بريطانيا، والتى تأسست فى العام ١٩٨٩فى أعقاب حادثة سلمان رشدى التى أججت الشعور بالانتماء الدينى لدى جماعات معينة فى بريطانيا، وتضم الجماعة نساء من جنوب شرق آسيا ونساء يهوديات وأيرلانديات وإيرانيات. وعلى الرغم من تواريخ هؤلاء النسوة التى تنبئ عن تباين شديد، فقد اتفقن جميعهن على خطة عمل واحدة لمواجهة الجماعات المحلية المتطرفة (كونولى وباتيل(Connolly and Pate ١٩٩٧ : ٢٨٦). ومن أكثر الأمور أهمية فى عملية تكوين تلك التحالفات الاستراتيجية هى قدرة الأفراد على تحقيق التوازن بين ولاءاتهم الدينية وانتماءاتهم سواء القومية أو المحلية أو الطبقية أو العرقية أو أية انتماءات أخرى.

وتتيح عملية التشبيك على الإنترنت أمام النساء فرصة استباق اتساع نفوذ الرجال وإحباطه فى هذا المجال، كما تتيح لهن فرصة صياغة قراراتهن الخاصة إزاء ما يقدمه الآخرون فى صورة مبادئ متفق عليها. ويمكن للنساء تقييم موقع القوانين المعمول بها محليًا من الشريعة، وذلك بفضل المعلومات الغزيرة التى يجدنها أمامهن على شبكة المعلومات. وعلى عكس ما يحدث فى المؤسسات الرسمية والتى تحقق التشبيك بين كيانات مختلفة، وبذلك تعرّض الأفراد المتعاونين معها للتحديد والانتقام عند العودة إلى مجتمعاتهم التى تمارس الفصل والاضطهاد، فإن الجماعات على الإنترنت تقيم روابط افتراضية تحقق الترابط بين أفراد منعزلين بواسطة عملية تبادل معلومات فعالة "دون محاولة محو تعددية البشر أو التحكم فى استقلاليتهم فيما يتعلق بالاختيارات الشخصية أو السياسية.... كما تقدم هذه الجماعات للنساء مرجعية بديلة... وتكفل شرعية التغيير" (شهيد١٩٩٥ : ٩٧). ويمكن للنساء داخل جماعات الإنترنت أن يحتفظن

بخصوصية هوياتهن وقضاياهن المحلية فى نفس الوقت الذى يتواصلن فيه مع أخريات، كما يمكن لكتلة حرجة من الجماعات على الإنترنت أن "تحول نضال النساء من أجل البقاء إلى استراتيجيات عملية تؤدى إلى قيام مجتمعات تسودها المساواة بين الرجال والنساء، سواء فى العالم الإسلامى أو فى أى مكان آخر" (٩٨)، ولكن شريطة أن يتزامن النضال السياسى والشخصى معًا.

وعلى الرغم من أن عملية التشبيك وبناء التحالفات عملية ضرورية، فإنها محفوفة بالكثير من المخاطر. وقد يكون من الضرورى للنساء فى مجتمعات تحاول فيها السلطات الدينية الذكورية السيطرة عليهن وحرمانهن من حقوقهن التى كفلها الإسلام أن يعملن فى إطارات نسوية إسلامية قد تحتاج لدعم من الخارج، وهو أمر قد ينطوى على خطر التحالف مع أناس يريدون الاستفادة من انقسام المسلمين على أنفسهم. ولذلك نجد فى صفوف المعادين لتلك الحركات نساءً أخريات قد يكنّ من مواطنيهن العلمانيات أو فى المقام الأول من النسويات الغربيات البيض. ويكمن التحدى هنا فى تحقيق التعاون "دون التضحية بخصوصية الصراعات التى تخوضها جماعات مختلفة من النساء" (كونولى وباتيل (١٩٩٧: ٢٨١). كما تراود هؤلاء النسويات الإسلاميات الشكوك أحيانًا حيال التحالف مع تيارات "النسوية العالمية" لأن تلك التيارات قد تكون متورطة فى ممارسات وأيديولوجيات مناوئة للإسلام. وقد كان ذلك السبب وراء رفض زينب الغزالى الاتحاد النسائى المصرى الذى كانت ترأسه هدى شعراوى، كما كان وراء تأسيسها جمعية السيدات المسلمات. ولكننا قد نجد هؤلاء النسويات الإسلاميات، مثلما فعلت زينب الغزالى، يضعن فى اعتبارهن إمكانية الدخول فى شراكات مع النسويات الغربيات أو التابعات للغرب فى تحالفات عارضة أو فى أمور تخص قضايا مفردة. وفى سياق متأثر بإرث الاستعمار تحتفظ فيه النساء بذكريات الممارسات الاستعمارية القائمة على التمييز العنصرى والقهر فقد يكون من الصعب التصديق بوجود مشروع تجتمع على أهميته جميع الأطراف المشاركة. وحتى لو اتفقت جميع الأطراف على مقاومة الأبوية باعتبارها هدفًا واحدًا، فكيف للنساء الجزائريات اللاتى يواجهن الحركات الأصولية فى الجزائر أن يثقن

بالفرنسيات الآتيات من نسل المستعمر واللاتى يطالبنهن باقتفاء حقوقهن ومواجهة آبائهن وأزواجهن وإخوتهن وأبنائهن؟ وكيف للنساء المصريات والسودانيات اللاتى يعانين من شيوع ختان الإناث أن يثقن فى الأمريكيات اللاتى يطالبن بالقضاء عليها، حتى ولو كانت هؤلاء النسوة من أصول أفريقية؟

قد يكون من الصعب تحقيق الثقة الكاملة، ولكن الحاجة لتحقيق تحالفات مع جماعات أخرى تبقى ضرورة ملحة. سيبقى مهمًا أن نعرف متى وكيف نقدم بعض التنازلات. وعندما تتحقق القوة للإسلام ولمقاومة الاستعمار الجديد فسوف نجد النسوية الإسلامية فى موقع يمكنها من التواصل مع الآخرين من خارج العالم الإسلامى، ومن التعامل الناقد مع الأساليب التى تتحقق بها مقاومة العولمة. وحينما تتعرض هوية الجماعة للهجوم، يمكن للنساء أن يشاركن الرجال فى التأكيد على هوية دينية بصفتهن نسويات إسلاميات. وهنا يتيح لهن وعيهن ذو الجوانب المتعددة فرصة اتخاذ موقع قوى يمكّنهن من دراسة فرص إقامة التحالفات التى قد يرفضها الآخرون. وترى بعض الباحثات مثل كونستانس بيوكانان وأفسانة نجمبادى أن الدين يهيئ للنساء الأدوات التى تمكنهن من إقامة تحالفات قد لا تثق بها العلمانيات اللاتى يعتبرن الدين عائقًا لتقدم النساء. وكما ذكرت من قبل فقد كان ذلك رأى زينب الغزالى إبان فترة النضال من أجل الاستقلال فى مصر فى العام ١٩٥٢. ويسود نفس الرأى فى باكستان فى الوقت الراهن، حيث نرى نوعًا من التحالف بين الإسلاميات والعلمانيات فى إطار منظمة نساء ضد الاغتصاب (Women Against Rape [WAR]) والذى يهدف إلى "التنسيق سويًا فى قضايا العنف ضد النساء" (راوز (Rouse) ١٩٩٩: ٢٠٧).

ترفض كل من آسيا جبار وفاطمة مرنيسى ونوال السعداوى الإسلام الراديكالى، ويرين أنه دين أقلية صغيرة ذات صوت مسموع تتبنى سياسات العنف لأنها لم تشهد وسيلة أخرى للانتعاش ولرفض هيمنة الغرب على عالمنا الحديث. إن الدين الذى تتوسل به هؤلاء الكاتبات هو الدين الذى يلعب دورًا سياسيًا مهمًا على الصعيد العالمى، ولكنه فى نفس الوقت النسق الإيمانى الذى يعتنقه الفرد، والذى ينبذ العنف فى تعامله مع الصراعات الداخلية والخارجية. ولا يمكن خلق هذه الرؤى الجديدة للإسلام سوى من داخل النظام السياسى والدينى العالمى.

وتقدم النسويات الإسلاميات بصمودهن وبقائهن فى داخل النظم المعادية للنساء نموذجًا حيًا لطبيعة عمل القراءة النقدية متعددة الجوانب، حيث تدرك هؤلاء النسويات أهمية التشبيك على كافة المستويات، كما يدركن المخاطر التى تحيق بهذه التحالفات، إذ قد يوحى التحالف مع جماعة ما للبعض بفهم تلقائى وسطحى مؤداه التخاصم مع الجماعات الأخرى. كان ذلك ما حدث مع صديقة عربية عندما صعدت جماعة طالبان الإسلامية الراديكالية إلى السلطة فى أفغانستان يوم السابع والعشرين من أغسطس للعام ١٩٩٦. وسوف أطلق على هذه الصديقة اسم فاطمة الكندى، وأسمّى صديقتها التى كانت قد ارتدت الحجاب مؤخرًا زينب صباح. تشاجرت الصديقتان فور ارتداء زينب غطاء الرأس. هل يمثل الحجاب تمكينًا للمرأة أم قمعًا لها؟ ولأن المرأتين كانتا أستاذتين جامعيتين تنتميان إلى الطبقة المتوسطة، فقد كان خلافهما محفوفًا بقدر ما من معرفة الآخر واحترامه. وقد نشب الجدال بينهما حول مزايا اتخاذ النساء ثيابًا تميز دينًا ما ومخاطر ذلك، حيث اتهمت فاطمة زينب بأنها ذات وعى زائف، فردت الأخيرة بأن فاطمة لم تفهمها. لقد كانت زينب على ثقة بأن الحجاب لن يستخدم ضدها لأنها ارتدته بمحض إرادتها.

هنا يظهر أحمد، أخو زينب الأصغر، والذى جاء ليصطحب أخته إلى المنزل، وهو الأمر الذى أصاب زينب بالدهشة. من ذا الذى أدخل تلك الفكرة الغريبة فى روعه؟ هنا رد عليها أخوها قائلاً: إن الناس يتناقلون كلامًا خبيثًا عن تلك المرأة التى تعيش بمفردها. عليها أن تغطى وجهها ويديها.

"ياللسخف!" ردت المرأتان معًا.

ثم أخذت المرأتان يختبرانه فيما يعرفه عن لباس المرأة الشرعى فى الإسلام، ويصححن أفكاره التى ترى أن القرآن يقول بفرض النقاب، كما أكدت له زينب أن ارتداء الحجاب جاء باختيارها.

"قد أخلعه غدًا!"

وهنا ترك أحمد المكان غاضبًا.

ثم فتحت الصديقتان المذياع. كابول: صعدت جماعة طالبان للسلطة. وقد كان أول ما فعلوه هو التضييق على حقوق النساء: يجب على النساء تغطية أجسادهن ولا يحق لهن العمل فى المصالح الحكومية، وسوف يتم تعويضهن عن المرتبات التى منعت عنهن، كما سوف تقوم السلطات بإغلاق مدارس الفتيات. هنا أصيبت فاطمة وزينب بالصدمة الشديدة. يجب عمل شىء لوقف جنون هؤلاء الرجال. وسرعان ما عقدت المرأتان اجتماعًا لهيئة التدريس والطلاب لتدارس ما يمكن عمله، بما فى ذلك التحالف مع آخرين حتى غير المسلمين منهم، لأن القضية كانت قضية تفرقة واضحة بين الرجال والنساء. توتر جو الاجتماع حينما ذُكرت إمكانية التحالف مع نساء أمريكيات وأوروبيات. وهنا وجدت فاطمة نفسها تنضم لزينب التى احتجت على غلق مدارس الفتيات وعلى حظر عمل النساء ولكنها رفضت إدانة فرض الحجاب. ماذا حدث إذًا؟ لقد تدخلت صور النساء المسلمات والنساء الغربيات فى المشهد. كان لفاطمة وزينب صديقات أمريكيات وأوروبيات، ومن غير هؤلاء سيتستجب للنداء؟ أدركت فاطمة وزينب أن عليهما التنبه إلى أن الأخريات اللاتى ليست لديهن معلومات صحيحة قد يستغللن هجوم المسلمات على الحجاب، وكانتا مستعدتين لتغيير أساليبهما حتى ولو انطوى ذلك التغيير على وعى متناقض ينتقل من الاهتمامات المغرقة فى الفردية إلى الاهتمامات المغرقة فى الجمعية تبعًا لتغير الصور الانطباعية التى يكونها الآخرون عنا ويتحكمون فيها بل ويفرضونها بالقوة.

الصور الانطباعية

كيف لنا أن نتغلب على الأفكار المسبقة المبنية على أسس ضعيفة ولكنها عنيدة من الأساطير والانطباعات؟ إن الصور عبارة عن انطباعات مسطحة تقدم لنا المعلومات. تضع الانطباعات، مثلما تفعل الصور الفوتوغرافية، أطرًا حول جزء صغير مما هو حقيقى، وتثبّته ثم تقدمه وكأنه الكل. وهنا يصبح المتحرك والمتغير ثابتًا. فمثلما تقدم لنا لقطة فوتوغرافية صورة حقيقية ولكن جزئية، فإن تلك الانطباعات الثقافية تنطوى على بعض من الحقيقة. ولهذا يصعب تغييرها.

ويسهل على الغرباء عن ثقافة ما تحويل النساء إلى صور انطباعية، تصبح فيما بعد رموزًا لثقافاتهن، إذ تؤدى النساء نفس الوظيفة فى مجتمعاتهن المحلية. ومهما تعرفت امرأة مسلمة من آسيا على نساء أمريكيات فاضلات ومحتشمات، ومهما تعرفت امرأة أمريكية ما على نساء مسلمات من آسيا يتصفن بقوة الشخصية والاستقلال ولا يرتدين الحجاب، فإن الانطباع الأساسى يظل كما هو، حيث تعتبر كلاهما هؤلاء النساء استثناءات لقواعد وهو ما يساعد على ترسيخ القاعدة دون قصد من إحداهن. وقد سافرتُ مع مجموعة من الطلاب إلى المغرب فى إطار برنامج دراسى صيفى فى أواخر الثمانينيات. وبعد أن مضى علينا أسبوع فى مراكش سألتهم عن انطباعاتهم عن النساء هناك، فأجاب طالب دون تفكير: "محجبات"، فوجدت الآخرين يوافقون على ما قال. أصابتنى الدهشة وأخذتهم للشارع وطلبت منهم أن يعيدوا النظر فى النساء المارات أمامهم يرتدين كافة أشكال الأزياء. كان من بين هؤلاء النساء واحدة أو اثنتان محجبات، كما هو المعتاد. تمثل مثل هذه الصور الانطباعية السياق الذى تدور فيه أول مقابلة بين شخصين لا يعرفان الكثير عن أحدهما الآخر أو لا يكادان يعرفان شيئًا. وقد لا تتغير تلك الانطباعات لو لم تتم مواجهتها مباشرة ثم تفكيكها.

لقد شهد القرن العشرين تناميًا واضحًا فى حركة تبادل الصور الانطباعية بين الدول العربية والغربية، وهى حركة يمكن اعتبارها مقياسًا للأفكار المسبقة السائدة بين الثقافات. وعلى الرغم من أن مذكرات النساء العربيات كانت منذ أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر وحتى نشوب الحرب العالمية الأولى تنم بصفة عامة عن رغبة فى الاقتداء بنساء غربيات قويات وفاعلات، فقد تغيرت هذه النزعة منذ ذلك الوقت. وبناءً على ذلك فقد تقطبت صور النساء الأمريكيات فى طرفين مرفوضين: المرأة الخارقة التى تضحى بأسرتها فى سبيل مستقبلها المهنى، والمرأة المنحلة التى ترمز إلى حالة الانحطاط التى هوت إليها الولايات المتحدة.

وعلى النقيض، نجد أن صور النساء العربيات قد وصلت إلى الغرب من خلال عدسات المستشرقين ـ امرأة غامضة، أخاذة، منعزلة. ومع تنامى الاتصال بين

أمريكا والعالم العربى تغيرت صورة الجارية شبه العارية إلى صورة المرأة المملوكة المغطاة الممثلة للقهر الذى تمارسه الأبوية فى العالم العربى. وقد وصل الرعب من المجتمعات المسلمة التى تكره النساء، وهى الصورة النمطية لتلك المجتمعات فى وسائل الإعلام الأمريكية، إلى أقصاه فى العام١٩٩٠. فبينما احتشدت القوات الدولية فى الكويت والسعودية استعداداً للهجوم على العراق، كان العالمون ببواطن الأمور فى الإعلام الأمريكى يتكهنون بالأثر الإيجابى الذى سيخلفه وجود نساء فى صفوف القوات المسلحة الأمريكية على المجتمع السعودى. وقد نشرت جريدة نيويورك تايمز فى عددها الصادر بتاريخ الخامس والعشرين من أغسطس للعام ١٩٩٠مقالة تحوى صورتين متناقضتين: امرأة من قوات المشاة الأمريكية تحمل كامل عدتها بجانب امرأة تغطى كامل جسدها ووجهها. وعندما قامت خمسون من النساء السعوديات بقيادة سياراتهن فى الرياض فى شهر نوفمبر صاحت وسائل الإعلام مهللة: "ألم نقل لكم؟!" وكأن المجندات الأمريكيات كن أصحاب الفضل فى هذا السلوك المتمرد!

ولكن "حقيقة" حكاية قيادة السيارات كانت مختلفة تماماً، حيث جاءت تلك المظاهرة لتعيد إحياء حركة كانت قائمة بالفعل وفى طريقها للنجاح. كانت السعوديات قد أحرزن بالفعل نجاحات فى معركتهن ضد الحظر المفروض على قيادة النساء للسيارات، حيث كنّ يقدمن طروحاً تقول بأنه لا يقدر على توظيف السائقين سوى الأثرياء وأن الاختلاء برجل غريب فى السيارة يعد أمراً مخلاً أكثر من قيادة المرأة السيارة بنفسها. لا تعتبر مظاهرة قيادة السيارات أمراً راديكالياً لو نظرنا لها فى سياق المعركة التى كانت دائرة بالفعل، ولكنها فقط أضحت أمراً غير مقبول فى ظل وجود القوات الأجنبية. فكثيرا ما كانت هناك قوات غير مسلمة، وغربية فى المقام الأول، على الأراضى السعودية، فإن النساء كن يمثلن ذلك الاختلاف بين ما هو سعودى ومسلم من ناحية وما هو غير ذلك من ناحية أخرى. أما مسألة ما يعنيه ذلك الفارق من حيث تفوق جانب على الآخر فقد جاء متوقفاً على المتحدث، أكان سعودياً أم أمريكياً. وعندما نبذت هؤلاء النسوة اللاتى قارب عددهن الخمسين أدوارهن بوصفهن رموزاً وتصرفن

أفرادًا، أصبح من الصعب السيطرة عليهن ووجب عقابهن. وقد خدم هذا العقاب النظام الحاكم فى السعودية إذ وفر الحماية للصورة التى يرغب النظام فى تقديمها لنفسه. ولكن المفارقة جاءت أن العقاب قد خدم الإدارة الأمريكية كذلك، إذ أكد صورة النظام السعودى الأبوى المتأصل فى المجتمع والذى حال دون أن يؤتِى تأثير النساء الأمريكيات الرائع أية ثمار.

وقد أعاقت الصورة النمطية للنساء المسلمات المقهورات من قِبل السلطة الأبوية ازدهار الحوار والتفاهم بين الثقافات مما ترتب عليه كذلك إعاقة القراءات النقدية متعددة الجوانب. علينا إذًا أن نفهم دور تلك الصورة النمطية فى عملية التواصل بين الناس. يرى رومان جاكوبسن (Roman Jakobson) أن عملية التواصل تعتمد على الكفاءة التى تصل بها الرسائل بين المتحدث والمخاطَب "وهو ما يمكّن الطرفين من بدء محادثة ما والاستمرار فيها" (١٠٠٩: ٦٦). ويتعين الاتفاق على لغة ما وعلى خلق سياق ملائم لكى تصبح الرسالة "رسالة لفظية، أو على الأقل تصبح قادرة على التحول إلى رسالة لفظية." ويظهر هنا، كما يؤكد رومان جاكوبسن، عامل أساسى وهو "ذلك الذى نسميه الوظيفة التأثيرية أو "التعبيرية" والتى تُعنى فى المقام الأول بالمتحدث." وتشكل هذه الوظيفة التأثيرية السياق الذى سوف يتغير تبع وعى المتحدث والمخاطَب بدرجة الاحترام التى يحملها كل منهما للآخر. وهنا أرى أن هذا النموذج للتواصل يتطلب كذلك ما أسميه أنا "الصورة الانطباعية،" وهى واقع بصرى يساهم فى تشكيل الوعى. وهناك اختلاف ما بين الانطباعات البصرية ونموذج التواصل الذى يتحدث عنه رومان جاكوبسن، حيث إن الصور المرئية قلما تكون متحركة. من المستبعد أن تتغير الصور الفوتوغرافية التى نصحبها معنا فى لقائنا الأول مع آخرين. قد تخبو تلك الصور وتظهر حسبما يتطلب السياق، ولكن من المستبعد أن تتغير. ولو أننا أولينا اهتمامًا كافيًا لفكرة الصورة الانطباعية لعرفنا أن أية عملية تواصل بين شخصين لا تقتصر على الشخص بصفته الفردية، ولا حتى على الفرد المعرّف داخل سياق ما، ولكنها عملية تتصارع دائمًا مع الانطباعات التى يحملها كل منهما للآخر، بل وتحاول التغلب عليها.

وتشير الصورة التى تظهر واضحة أحيانًا ومهزوزة أحيانًا أخرى إلى ما يسميه هومى بابا "موقع التأرجح. فهى دائمًا تبدو فى صورة منقسمة مكانيًا- فهى تجعل من شىء غائب شيئًا حاضرًا- فى حين ترجئه وقتيًا: إنها تمثل زمنًا بعيدًا دائمًا، كما تمثل تكرارًا لا ينتهى. إن الصورة تبقى دومًا مجرد امتياز فرعى يرتبط بالسلطة والهوية، ولا ينبغى قراءتها قراءة محاكية وكأنها انعكاس لواقع ما" (١٩٩٤:٥١). بالطبع تشكل الصورة امتيازًا فرعيًا مرتبطًا بسلطة ما، ولكنه امتياز لا يتيح دائمًا التأكيد على تلك السلطة، بل يمثل مجرد محاولة للوصول إلى السلطة أو استعادتها. وأنا هنا لا أتفق مع تعريف هومى بابا للصورة على أنها أداة يستخدمها من هم فى السلطة لممارستها، أى فى تصويره لها باعتبارها عملية تتحرك من أعلى إلى أسفل. وأرى أن ما يصفه بأنه "رسوخ فى صياغة الأخروية أيديولوجيًا" أمر جوهرى فى أى حوار، فهو ليس مجرد أداة من أدوات الخطاب الاستعمارى (٦٦). بمعنى آخر، أرى أن القول بأخروية الآخرين والتأكيد عليها ليس امتيازًا قاصرًا على أصحاب السلطة، بل إنه جزء من الصراع على السلطة.

نحن نخلع الأسماء على بعضنا البعض لكى نضع أنفسنا موضع السيطرة والتحكم على الموقف، إن لم يكن على الآخر. لا يقدر العبد على تسمية سيده علانية ولكن ذلك لا يعنى أنه لا يسميه. وقد كتب جيمز سى سكوت (James C. Scott) أن للعبيد كتابتهم الخاصة، إذ يطلقون الأسماء على السيد عندما يصبحون بعيدين عن مراقبته، فى انتظار اليوم الذى يمكنهم فيه فعل ذلك علانية. والفرق هنا أن المواقع فى التسلسل التراتبى دائمة التغير فى حقبة ما بعد الاستعمار (سكوت١٩٩٠)، حيث لم يعد واضحًا من هو الطرف الذى يجب أن تختفى تلك الكتابة الخاصة من أمام عينيه. ولكن تبقى الآلية الأساسية دون تغير. وتستمر عملية تبادل المواقع بين الفرد والصورة على مدى أية علاقة، فلا نجدها فى مرحلة التعارف فحسب، ولكنها تستمر كذلك خلال عملية الصراع الدائم من أجل تحديد السياق الذى يجرى فيه تبادل الحوار. وعلى المستوى الأوسع، فإن تغير السياسة العالمية وما ينجم عنه من تغيير فى الصور النمطية

التى ترسمها وسائل الإعلام للآخر سوف يدعم الدور الذى تلعبه الصورة فى تقييم جدوى التواصل مع الآخرين، أو قد يمحو ذلك الدور تمامًا. أما على المستوى الضيق فسوف تحدد التغيرات التى تطرأ على العلاقات الشخصية ما إذا كانت الصورة سوف تنكمش أو تكبر. تعد الصورة الانطباعية نوعًا من أنواع الصور النمطية، وليس نموذجًا مثاليًا، وهى تختلف من شخص لآخر تبعًا للمواقع التى يشغلها المتحدث والمخاطَب، ولكنها تبقى كامنة فى الخفاء مترصدة فرصة ما، مثلها فى ذلك مثل النموذج المثالى.

ويتطلب التواصل قدرًا من التفاعل والثقة يعترف فيه كل شخص تحجبه صورة ما بالمخاطر المتضمنة فى عملية التعرف على الآخر، بل ويرحب بتلك المخاطر، وهو فعل يستتبع الكشف عن الذات وأحيانًا تغييرها. إنها عملية متحركة دومًا، وتمر أحيانًا بتطورات غير متوقعة، بل وقد يعتريها الانقلاب التام. وقد تنزاح طبقات التعقيد التى وضعت فوق بعضها بعناية على مدى طويل واحدة تلو الأخرى فى حال تغير السياق. والسبب فى ذلك يعود إلى أن تركيب الصور وتفكيكها عملية شائكة ومراوغة تخدم أغراضًا عدة. وفى حالة ما إذا عادت الصورة النمطية بعد ذلك فإنها ستأتى أكثر قوة بعد أن خبرت ما تساعد فى إخفائه. وسوف تجلب عودتها إحساسًا بخيبة الأمل والغضب وفى معظم الأحوال الشعور بالخديعة: "لقد أثبتَّ أنك كما يقولون عنك تمامًا."

ثقل الحجاب

إن الصور الانطباعية التى نحملها عن بعضنا البعض تمثل جزءًا لا يتجزأ من العتاد الذى نحمله معنا فى أى حوار. أحيانًا نقع تحت رحمة الصورة، وأحيانًا أخرى نختفى خلفها، وأحيانًا نتصرف كما لو لم يكن لدى أى منا ثمة انطباع عن الآخر. ولكن هناك تلك الأوقات المثالية التى يختفى فيها الانطباع ويحدث التواصل دون طغيان الأسطورة عليه؛ وقتها يكون بمقدورنا التصرف باعتبارنا أفرادًا يتبادلون الرسائل بسهولة ويسر. تؤثر درجة حضور الصورة الانطباعية فى أى حوار على الطريقة التى نعبر بها عن هويتنا. كلما ضعف وضوح الصورة الانطباعية أضحت الذات التى تظهر من خلال الحوار أكثر تفردًا وأقل شبهًا

بمجتمعها، بينما يزداد تداخل الصورة بين المتحدث والمخاطَب كلما أضحت الهوية الفردية أكثر شبهًا بالمجتمع المحيط بها. تلك هى حالة النساء المسلمات عندما يرتدين الحجاب.

لقد شاعت الصورة الذهنية التى ترى النساء المسلمات سلبيات ومقهورات لأنها تشير إلى ما هو أبعد منها - إلى فئة عامة قد تكون دينًا أو ثقافة ما. وفى الحالتين تبقى صورة النساء واحدة، فهن دائمًا ذوات جاذبية وغرابة بشكل أو بآخر، محتجبات بشكل أو بآخر، متاحات بشكل أو بآخر، مقهورات بشكل أو بآخر. تلك هى الصورة التى تجابهها النساء دومًا.

توفر صورة المرأة المحجبة، كما يقول هومى بابا متحدثًا عن الصورة بصفة عامة، "مدخلاً إلى 'هوية 'ما مستندة إلى التسيد والمتعة بقدر ما هى مستندة إلى القلق والتخوف، ففى إدراكها للاختلاف وإنكارها له، تمثل الصورة ضربًا من ضروب اليقين ذى الجوانب المتعددة المتعارضة" (١٩٩٤: ٧٥). كيف إذًا للانطباعات المسبقة أن تتسع لما يحمله الواقع المعاش؟ كيف للأفراد أن يتحكموا فيما يرغبون فى تقديمه للآخرين عن أنفسهم وما يفرض عليهم فرضًا؟ يهتم الآخرون فى نظرتهم للنساء المسلمات بالعقيدة التى تجمعهن فى المقام الأول، بغض النظر عن تنوعهن الجغرافى واللغوى والعرقى والدينى والثقافى. يمكننا التعرف على المرأة المسلمة أكثر ما يمكننا التعرف على امرأة مصرية أو باكستانية، وذلك لأننا نراها ترتدى الحجاب. تسبق صورة "المرأة المسلمة" أية صورة أخرى فى صياغة الهوية الأولية لهؤلاء النساء.

وهكذا يصبح المظهر الخارجى للنساء المسلمات عنصرًا مهمًا فى فهم ما إذا كان تلاحم المجتمع الإسلامى العالمى أمرًا نافعًا أم ضارًا. تبدو الفروق بين النساء والرجال وكأنها تختفى فى أثناء الحج، حيث نرى الرجال والنساء يطوفون معًا حول الكعبة، يرتدون الزى الأبيض البسيط. ففى مجتمعات تمارس فصلاً واضحًا بين الرجال والنساء نجد النساء فى الحج يرتدين ملابس تشبه ما يرتديه الرجال، ويشاركنهم فى تأدية كل المراسم بشكل يعبر عن ديموقراطية الإسلام. ولكننا نجد معانى خبيثة تلصق بتلك الصورة التى تعكس تناغمًا حميدًا. يتحدث الفيلم الذى يحمل اسم القضية الأصولية (The Fundamental Question) وهو

فيلم منتج لأغراض دراسية عن الأصولية الإسلامية كما لو كانت هى الإسلام. وتمثل مثل هذه الحركة العالمية العدو الجديد فى عالم ما بعد الحرب الباردة. على النقيض من صورة الحج، نجد الفيلم يبرز الاختلافات بين الرجال والنساء، حيث الأصولية حركة ذكورية مناوئة للغرب ومقصية للنساء. تلخص صور النساء المحجبات الإسلام، وتقوم أجسادهن بدور الأيقونات التى تدل على أخروية المسلمين، بينما المسلمون فى الحج، وهم مع بعضهم البعض يؤدون أكثر فرائض دينهم قداسة، يتّحدون دون أية فروق حتى بين الرجال والنساء فيستحيل تقويض اتحادهم. يبقى المسلمون متحدين أمة واحدة فى مواجهة الدخلاء ولكن منقسمين رجالاً ونساءً.

لا تتوافق هذه الصور مع انطباعاتنا المسبقة فحسب بل ترسخها، لأنها تمثل كل هؤلاء النساء شيئًا آخر غير أنفسهن. تعكس صورة النساء السجينات المقصورات فى بيوتهن النظام الأبوى المحلى الذى يمنح لأفراده الذكور الامتيازات حسب درجة سيطرتهم على النساء، ذلك من ناحية، فالنساء هن الأوعية الفارغة التى تمر من خلالها مفاهيم الشرف والعار. وعلى الناحية الأخرى، نجد هؤلاء النسوة يواجهننا بضراوة ولكن من وراء ستار، محملات بقوة ثورية تعم أمة كاملة دفاعًا عن معتقداتها. وإذا كان الرجال المحافظون سوف يسمحون لنسائهم بالانخراط فى السياسة بل وحمل السلاح فى الحرب فلا يمكن أن يساورنا شك حول التزام هؤلاء الرجال الكامل بقضيتهم.

يعكس الحجاب فكرة الانتماء إلى جماعة دينية تتسم بالأبوية والقوة فى آن واحد، ولكنه يحمل معانى كثيرة فيما وراء ذلك. وبينما نجد بعض تلك المعانى سلبية فإن بعضها يأتى محملاً بمعانى القوة والتمكين. وقد يتوقف تقديرنا لقيمة الحجاب على موطن النساء اللاتى ترتدينه، فلو كان الحجاب عادة منتشرة فى المجتمع فسوف يصبح من يرتدينه غير مرئيات حالما ارتدينه، فى حين أن هؤلاء النساء قد يلفتن الانتباه فى سياق يضم العديد من الممارسات الدينية. ومثال على ذلك مشهد النساء الإماراتيات وهن يتسوقن فى متجر مارك آند سبنسر فى ماربل آرك بمدينة لندن. يبدو مظهر المرأة هنا صادمًا بسبب التضاد الواضح بين

ردائها الأسود السابغ والنقاب من جهة والبنطال الجينز الأزرق والكنزة اللذين يرتديهما زوجها من جهة أخرى. ونجد مثالاً آخر على هذه الظاهرة بين النساء الأفرو - أمريكيات اللاتى التحقن بجماعة أمة الإسلام (The Nation of Islam) فى الستينيات، إذ لم يسفر ارتداء هؤلاء النساء للحجاب أو ما كن يطلقن عليه الخمار أو "الزى الموحد" عن أية صورة من صور الضعف، بل أضحى رمزًا لحريتهن وقيمتهن فى مجتمع يقدر نساءه وينبذ تحويلهن إلى موضوعات جنسية بحتة عندما كنّ يرزحن تحت نير العبودية.

وحتى النساء اللاتى يرتدين الحجاب بقرارت شخصية فقد يستخدم الآخرون قراراتهن لأغراض أخرى. وقد قيل إن الحجاب الذى ارتدته بعض النساء الأردنيات والجزائريات فى التسعينيات يعكس: "فى الاتفاق على شكل واحد له، قناعات هؤلاء النساء المعادية للغرب والعابرة للقوميات. ولهذا تصبح صورة الشابة المحجبة الجالسة خلف جهاز الحاسوب عاملاً من عوامل الزهو القومى" (ينسن (Jansen) ١٩٩٨: ٩٠ وهكذا ينقض الآخر على قرار فردى يمثل تمردًا ما ويحوله إلى هدف قومى. يوضح الحجاب الطبيعة المحافظة جنسيًا التى تميز المجتمعات التى تعيش فيها هؤلاء النساء ويعملن فيها. أما بروز النساء المسلمات على الصعيد العام فلا يعد أمرًا رمزيًا فحسب، ولكنه كذلك أمر واقعى وحقيقى. فكلما زاد التضييق على النساء المسلمات، زاد بروزهن. ولا يهم كثيرًا إذا ما كانت هؤلاء النساء قد اخترن الحجاب أو أنه قد فرض عليهن فرضًا. فالحجاب الجديد، على العكس من صيغته القديمة، يشير إلى امرأة مسلمة ملتزمة دينيًا يتحتم على الرجال الحفاظ على شرفها.

كما يمكّن الحجاب بعض النساء من اتخاذه أداة للاحتجاج العلنى، وربما لتحسين الأوضاع على الأقل فى مجالات ثلاثة تظهر فيها بوضوح فكرة غياب المساواة: "علاقات الجندر، والطبقة، والوضع على المستوى العالمى" (دوفال ١٩٩٨:٦٤). وفى دراستها لحياة النساء المنتميات إلى الطبقة الوسطى الدنيا فى القاهرة، واللاتى بدأن فى ارتداء الحجاب منذ السبعينيات، تفتح آرلين ماكليود (Arlene Macleod) طريقًا جديدًا لفهم التناقضات المحيقة بارتداء الحجاب فى

مجتمع آخذ فى المضى على طريق التحدث. تشير الباحثة، دون أى تقليل من أهمية العامل الدينى فى قرار ارتداء الحجاب، إلى القيود الاجتماعية والاقتصادية التى تلعب دورًا مهمًا فى ذلك القرار. تقول الباحثة إن هؤلاء النساء يجدن لزامًا عليهن الإبقاء على دخولهن من أعمالهن لكى يستطعن المحافظة على مواقعهن فى الطبقة الوسطى الدنيا. وتجد هؤلاء النساء أن السياق المحافظ الذى يعشن فيه والذى تتنامى نزعته المحافظة يومًا بعد يوم قد يعرض المرأة العاملة التى تتغيب عن بيتها كثيرًا لاتهامات أخلاقية، فى حين يعطى ارتداء الحجاب تأكيدات للجميع على أن هؤلاء النساء لن يتعرضن للمضايقات فى الشارع أو فى أماكن عملهن، وكذلك أنهن أصبحن نساء ذوات هيبة واحترام (ماكليود ١٩٩١).

ترفض نوال السعداوى أية دعاوى تقول بأن الحجاب قد يحقق بعض الفائدة للنساء. كيف لهذا الرمز الدال على الجنسانية وشهوات الرجال أن يحقق صالح النساء؟ ترى نوال السعداوى أن المرأة التى ترتدى الحجاب تلفت الانتباه إلى جسدها مثلها تمامًا مثل المرأة التى تتجول عارية فى الشوارع. وتمتلئ رأس المرأة المحجبة بالمخاطر التى يمثلها جسدها، مما يجعلها غير قادرة على التفكير فى أى أمر آخر، وبهذا تكون قد غطت عقلها هو الآخر بحجاب. صاغت نوال السعداوى عبارة تلخص أهداف هيئة تضامن النساء العرب Arab Women's Solidarity Association التى أسستها فى العام ١٩٨٢، أضحت فيما بعد الشعار الرسمى للهيئة: "رفع الحجاب عن العقل." وقد استخدمت نوال السعداوى القرآن والحديث، مثلما استخدمته نسويات إسلاميات أخريات، لتدعيم طروحها بأن الحجاب ليس من الإسلام، مستعيدة بذلك ما ذهبت إليه نظيرة زين الدين (زين الدين ١٩٩٨: ١١٢ ـ ٢٠) ومردفة عليه أن الحجاب رمز بدائى دال على الرق، ويعكس نظرة الرجال إلى النساء على أنهن سلع "يمتلكونها."

والذى يستبعد إمكانية توصيف نوال السعداوى بوصفها نسوية إسلامية لا يفهم فى الحقيقة لماذا يشكل فكرها تهديدًا للمؤسسة الدينية، أو كيف يمثل فكرها مثل هذا التهديد. وقد صدر لياسر فرحات فى العام١٩٩٢ كتاب بعنوان

المواجهة: نوال السعداوى فى قفص الاتهام، يضم نصوص محاكمة متخيلة أقامها قضاة شرعيون، ثلاثة منهم من الرجال وخمسة من النساء، تصدوا لتفنيد الدفوع التى ساقتها للقول بأن الحجاب وتعدد الزوجات ليسا من الإسلام. لا ينجح الإمام الشيخ الشعراوى فى دحض طرحها القائل بأن الحجاب يبرز جسد المرأة بدلاً من أن يخفيه، بل وتثبت الحجج التى يسوقها الإمام صحة قولها. إن السبب وراء فرض الحجاب على النساء ليس سببًا قرآنيًا، بل يأتى بسبب شره الرجال وبخاصة كبار السن منهم. ماذا عسانا نتوقع من رجل اعتاد النظر إلى وجه زوجته المغضن بالتجاعيد بعد أن بلغت الأربعين أو الخمسين عندما يسير فى الشارع ويرى الفتيات المتزينات يعرضن أجسادهن بحرية؟ بالتأكيد سوف يعانى هذا الرجل من صراع داخلى، ويبدأ فى عقد مقارنات حين يعود للمنزل، وقد تصل المرأة مع الوقت إلى درجة من الشيخوخة والقبح لا يرغب فيها كائن كان فى الاقتراب منها أو التحدث إليها (فرحات١٩٩٢: ١٨٢ -٨٣)! أترى لا يرغب الله بدوره فى الاقتراب منها أو التحدث إليها كذلك؟ لم يكن قول نوال السعداوى فى روايتها براءة إبليس أن الإله يرفض الحديث مع النساء محض استحضار لجو قصصى، إذ تؤمر النساء فى فترات الحيض ألا يمسسن القرآن وألا يصلين أو يصمن. يرى هؤلاء الفقهاء أن حجاب النساء هو السبيل الوحيد إلى درء أية مشكلة.

يتحدث ياسر فرحات عن خمسة فقهاء من بينهم زينب الغزالى التى تؤيد الشيخ الشعراوى وترفض الطرح الذى تقدمه نوال السعداوى ناعتة إياها بالحمق(١٧٨). ولكننا نجد الفقيهات الأكبر سنًا يقدمن طروحًا أقل فظاظة. تخاطب كل من الدكتورة آمنة نصير، عميدة كلية البنات بجامعة الأزهر، والدكتورة مريم الداغستانى الأستاذة بنفس الكلية نوال السعداوى بنبرة احترام وبصفتها مسلمة تؤمن بالملائكة والأنبياء وبما أوحى للرسول (١٩١، ١٩٦). ولكنهما يدعمان الفكرة التى تشغل بال الشيخ الشعراوى وهى فتنة أجساد النساء وإغرائهن فى مرحلة الشباب. هنا نجد أن الطريقة الوحيدة التى تتيح للنساء العمل بجانب الرجال هى تغطية ذلك الإغراء وتلك الأنوثة. ولا تقدم الفقيهتان

ردودًا على طرح نوال السعداوى بخصوص أن حجب أجساد النساء يلفت النظر إليها وبذلك يشكل غطاءً على العقل. يكمن الفرق الكبير بين نوال السعداوى وهؤلاء الفقهاء (رجالاً ونساءً) فى أنهم يرون النساء أجسادًا قبل ارتداء الحجاب بينما ترى هى أن النساء يصبحن أجسادًا بعد ارتدائه. وعلى الرغم من ضعف الردود التى تصدر من تلك الحجيات الدينية على النقد المتحمس الذى توجهه نوال السعداوى لما تصفه بالأعراف غير الإسلامية المفروضة على النساء بهدف إخضاعهن، فقد اعتبرها البعض كافرة، ووضع اسمها على قوائم الأفراد المطلوب تصفيتهم لدى أربع جماعات إسلامية متطرفة، مما اضطرها إلى البعد عن مصر لمدة أربعة أعوام قضت معظمها بجامعة ديوك فى نورث كارولاينا بالولايات المتحدة.

وتمثل ليلى أحمد موقفًا وسطًا فيما يتعلق بالنساء المحجبات وأفكارهن النسوية. تقتبس الكاتبة فقرات من بحث ميدانى أجرته زينب رضوان فى العام١٩٨٢ على نساء محجبات.وغير محجبات، معلقة على التشابهات الواضحة بين الفريقين فيما يتعلق بقضايا حقوق الإنسان وبصفة خاصة روح العدالة فى الإسلام، بل إن بعض النساء غير المحجبات أيدن تطبيق الشريعة الإسلامية (١٩٩٢: ٢٢٧ ـ ٢٨) شريطة ألا تأتى مصاغة حسب الأعراف التى تسميها ليلى أحمد "أعراف الإسلام المؤسسى"، والتى تتصف بنظرة جامدة للتسلسل التراتبى المبنى على الجندر، كما أنها تقصى "أى صوت يتعارض مع الفهم الذى تقدمه للإسلام، حتى أصوات هؤلاء المسلمين الداعين إلى الأخذ بالآراء الأخلاقية قبل الآراء العقائدية" (٢٣٠). وتفصل ليلى أحمد بين قضية الحجاب والإسلام المؤسسى بغية ضمان فعالية النساء وتمكينهن من اتخاذ اختيارات حقيقية.

تأتى صورة الحجاب اليوم مغلفة بكثير من التناقضات. فسواء جاء الحجاب مفروضًا أو اختياريًا فهو رداء تتعامل معه كل امرأة كل يوم وهى على وعى بثقله الرمزى. وعندما تنظر المرأة يوميًا فى المرآة لتعدّل موضع الحجاب وتخفى الظاهر من شعرها فهى تؤكد على فكرة أن جسدها يميزها سواء أخلاقيًا أو جنسيًا ـ بمعنى آخر يميزها بوصفها شخصًا متدينًا كما يميزها بوصفها امرأة.

تحمل هذه المرأة المحجبة يوميًا وعيًا متعدد الجوانب فى الصورة التى ترى نفسها بها، والتى يراها بها المجتمع والتى يراها بها الأغراب من رجال ونساء. وتظل هذه المرأة فى تشابك دائم مع المعنى الرمزى لهذه القطعة من الملابس المشبعة بالمعانى الأبوية بدرجة يصعب معها استخدامها فى أغراض نسوية. كما تظل هذه المرأة دومًا واعية بدور الحجاب فى صياغة صورتها وفى تشكيل الانطباعات المأخوذة عنها.

الخاتمة

إن الموقع الذى تتخذه النسويات الإسلاميات للتحدث منه يأتى محكومًا بالسياق وبالقدر التى يخلع به ذلك السياق إحساسًا بالقيمة والكرامة والاحترام عليهن، مما يحررهن من قلقهن إزاء احتمال عودة الصورة والانطباعات المتعلقة بهن مرة أخرى. ونجد على الصعيد المحلى أن الحكومات المستبدة والفقر وظهور المد الدينى هى عوامل تدفع باتجاه ردود الأفعال المبنية على الجندر. أما على المستوى العالمى، نجد الحاجة إلى لغة جديدة تظهر نتيجة لعوامل مثل القومية والاستعمار الجديد وموجات الهجرات والمجتمعات الجديدة من المهاجرين الآتين من بلاد رحل عنها الاستعمار. وقد تتصف هذه اللغة باستخدام ضرورى لتعميمات تؤكد على التناغم بين جماعات مختلفة، وذلك بغية منح الفرد المضار فرصة للانتماء لجماعة مضارة مثله، فيصبح الجميع مضطلعًا بمهمة إصلاح الضرر. ولكن هذا الفرد قد يعود ويتهم الجماعة بإلحاق ضرر آخر به. وحينما تشعر النسويات الإسلاميات بغياب الحصار الذى يحيط بهن بوصفهن نساء، يصبح باستطاعتهن نبذ التوقعات الأبوية التى تفرضها عليهن مجتمعاتهن المحلية، وعندما يشعرن بغياب التهديدات الموجهة إليهن بوصفهن نساء يصبح بإمكانهن مواجهة تلك الأوامر والنواهى الإسلامية التى تجحف حقوق النساء. تقول باحثة علم الاجتماع الإيرانية زيبا مير ـ حسينى (Ziba Mir-Husseini) إن "إعادة قراءة النسويات للشريعة أمر ممكن ـ بل وقد يضحى أمرًا محتومًا ـ عندما لا يعود الإسلام جزءًا من الخطاب المناهض فى سياسة أى دولة. ويكمن

السبب فى ذلك فى أنه حالما يصل المطالبون بتطبيق الشريعة إلى سدة الحكم يجدون عليهم التعامل مع الأهداف المتعارضة التى تطرحها برامجهم ذاتها" (١٩٦٦: ٢٨٦) بمعنى آخر، سوف تتمكن النساء من المطالبة بحقوقهن الإسلامية حالما يتحقق فى مجتمعاتهن وضع لا يكون فيه الإسلام جزءًا من الخطاب الناهض. ولو كانت الأسرة تمثل الوحدة الأهم فى المجتمع فى حين تحتل النساء أهم مكان فى الأسرة، فسوف تتحتم مراجعة القوانين الكثيرة التى تؤثر عليهن سلبًا.

تكمن قدرتنا على فهم الاستراتيجيات المتجددة التى يتبناها النسويات الإسلاميات فى وعينا باستراتيجياتنا نحن. علينا دراسة كل من الصورة الانطباعية وهؤلاء الذين يصنعون الصورة. كما علينا فهم دور تلك الصورة فى إضفاء صبغة معتادة على الاختلافات الثقافية والسياسية والجغرافية والدينية. يتعين علىّ أن أنتبه للخطة التى أتحول فيها من مريام كوك الفرد إلى حالة يرانى فيها الآخرون جزءًا من عصبة من النسويات الأكاديميات الأمريكيات الإمبرياليات. وعلى الجانب الآخر، يتعين علىّ الانتباه إلى التغيرات التى تطرأ فى الوقت نفسه على الذين أخاطبهم. وتلك هى المهارة الأساسية المطلوبة لممارسة القراءة النقدية متعددة الجوانب: أن تولى اهتمامًا متعدد الأوجه للخط الممتد بين إبراز الهوية الفردية وإبراز الهوية الجمعية. تلك مهارة ينبغى تعلمها لو كنا نبغى إقامة أى شكل من أشكال الحوار.

لا يعنى التحدث عن أنفسنا بوصفنا جزءًا من مجتمع نشغل فيه موقعًا معينًا أننا اخترنا البقاء فى الماضى، بل يعنى أننا فى حاجة إلى التأكيد على مثل هذا الانتماء الجامع الرحب. فى الوقت نفسه يعنى التحدث عن وجود طرفين نقيضين أحدهما فردى والآخر جمعى أننا نصوغ خطابًا سلطويًا مبنيًا على الفصل التام بين الأمور: هم يختلفون عنا، ولذا فليس باستطاعتنا التعامل معهم. أما الخطاب النسوى الإسلامى فينبئنا بأن العلاقة بين الفرد والجماعة فى حالة توتر مستمر، وأن القوانين التى تستهدف الفرد دون الجماعة أو العكس ما هى إلا قوانين تخدم أصحاب السلطة. وفى غياب أية سلطة مقدسة يصبح الدين وتفسير أحكام

الدين أمرًا متاحًا لمشاركة الجميع فى نفس الوقت، وعلى المستويين الفردى والجمعى معًا.

وعندما يؤكد المسلمون على أهمية المجتمع، فقد يدل ذلك على قرار ضرورى مبنى على إدراكهم للتجاهل الذى تعرضوا له فى الماضى بسبب كونهم أفرادًا ذوى صفات قومية وعرقية وإثنية وجنسية. هنا يصبح اختيارهم بانحياز ضرورة وقتية. فحالما يعود هؤلاء الأفراد إلى فضاء آمن نجدهم يستعيدون ذواتهم المتعددة الثقافات والمتعددة الجوانب.

تتسبب الحركة الدائمة بين الهويات الفردية والجمعية فى التشويش على الصورة: يؤدى التغير فى الموقع الذى نتحدث منه والشخص الذى نخاطبه إلى تغيير الأسلوب الذى نتحدث به، بل وقد يغير محتوى ما نقول. وحالما فهمنا أن سلوكنا وكلامنا يتغيران أبدًا، وحالما فهمنا بعدنا الحقيقى عن الذات الثابتة، يصبح بإمكاننا التعرف على هذه الصفات لدى الآخرين دون أن نصنفهم تلقائيًا باعتبارهم آخرين. وهنا يصبح بإمكاننا فهم الاختلافات فى ممارستنا لهوياتنا دون أن نعتبرها فى أحسن الحالات تناقضات، أو نعتبرها خداعًا للذات فى أسوأ تلك الحالات. يعد إدراكنا أن سلوك الآخرين هو نفس سلوكنا خطوة مهمة على طريق تهذيب الصورة والانطباعات التى تتسبب فى سحق فردية الأشخاص وجعل من الصعب التحقق من أوجه ما هو مشترك وما يمثل أساسًا للفهم والاحترام المتبادلين. تمثل الصور والانطباعات جزءًا من ماهيتنا ومن طرق تعاملنا مع الآخرين، مهما كان هؤلاء الآخرون قريبين منا أو مألوفين لدينا. وإذا لم ننجح فى التغلب على تأثير الصورة النمطية فى هذه العملية ـ وأعتقد أننا لن ننجح ـ فعلينا أن نتعلم سماع الصورة تتحدث لنا.

(٦)
دعونا نغيّر الموضوع

أضحت النساء المسلمات خلال العقدين الماضيين موضوعًا محببًا من مواضيع الدراسة فى الولايات المتحدة، وتزايدت أعداد المقررات الدراسية التى تتناول النساء والإسلام فى برامج الدراسات الدينية والتاريخ والسياسة والدراسات النسوية. وقد ظهر فريق جديد من الباحثين والطلاب يدرُس العلاقات بين الجندر والنساء والدين فى مختلف السياقات الإسلامية، فيما بدأ بعض الباحثين الذين كانوا فيما قبل يدرُسون العالم العربى دون الالتفات إلى بعد الجندر يدركون أن دراساتهم السابقة قد ساهمت فى ترسيخ مذاهب ذكورية عن مجتمعات موصومة تقليديًا بصفات الرجعية والأبوية. كما رأينا الباحثين فى أوج تأثير الموجة الثانية للدراسات النسوية يبتعدون فى أبحاثهم عما تعلموه من أساتذتهم من التركيز على المجال العام الذى يشغله الرجال إلى البحث فى ذلك المجال العام الآخر الذى تشغله النساء. وعلى الرغم من أن معظم الأبحاث فى هذا المجال قد جاءت على يد باحثات من الولايات المتحدة وأوروبا، فقد أصبح لدينا فى منتصف الثمانينيات جيل جديد من الباحثات العرب والمسلمات، من العرب-أمريكيات اللاتى دفعهن تأثير الأحداث الدائرة فى الشرق الأوسط على الرأى العام الأمريكى إلى إدراك ما للدراسات التى تدور حول النساء العرب والمسلمات من أثر فى تكوين مخيلة الأمريكيين عن العالم العربى.

علينا أن ندرس تاريخ الهجرات العربية إلى الولايات المتحدة خلال القرن العشرين حتى يتسنى لنا فهم وجهات نظر هؤلاء الباحثات والمواقع التى انطلقن

منها. وسوف تساعدنا دراسة ذلك التاريخ فى فهم أسباب انخراط العرب-أمريكيين فى عملية إنتاج المعرفة عن الوطن العربى، وعلى الأخص ذلك الموضوع الحساس، وهو النساء المسلمات.

يعد العِرق المرتبط باللون عنصرًا محوريًا فى ذلك التاريخ. يهتم الأمريكيون بلون البشرة اهتمامًا أكبر بكثير من ذلك الذى يوليه العرب للون البشرة فى أى بقعة من بقاع العالم العربى، حيث تُعنى الدولة فى الولايات المتحدة بحساب نسبة اللون فى الأفراد، وهو ما يحدد مقدار الامتيازات التى سيحصلون عليها. وقد تصبح الهوية فى الولايات المتحدة مشكلة لهؤلاء الأمريكيين الذين لا ينطوون تحت فئة من الفئات المصنفة بحسب القارة التى جاءوا منها، والتى تتطابق غالبًا مع لون ما. تحكى نوال السعداوى عن تجربتها المزعجة فى جنوب الولايات المتحدة فى أوائل الستينيات، إذ وجدت لافتتين معلقتين على بابين فى دورة مياه السيدات فى جامعة حكومية - واحدة "للبيض" وواحدة "للسود". وكان عليها اختيار أحد البابين، ولكنها نظرت إلى ذراعها فلم تستطع تحديد اللون الأقرب للونها. ونتيجة لإدراكها المعنى الذى يحمله تصنيف ألوان البشر فى ذلك الزمان والمكان فقد اتخذت قرارًا مدفوعًا بوعيها السياسى ودخلت من الباب المخصص للبيض، وهو قرار قد لا تتخذه من هن أقل ثقة بالنفس منها. وقد تزايدت أصناف الألوان وأسماء القارات فى الولايات المتحدة منذ أوائل الستينيات وأصبح على المرء أن يضع العلامة المناسبة فى المكان المناسب حين يملأ بيانات بطاقة الهوية الأمريكية. ولكن ذلك التنوع فى أشكال الهوية يبقى مغفلاً العرب-الأمريكيين. تتناول الشاعرة ليلى حلبى (Laila Halaby) أزمة الهوية التى تواجه امرأة عربية - أمريكية فى قصيدة بعنوان "درجات داكنة من اللون الأبيض." تحاول المرأة هنا أن تفعل نفس ما فعلته نوال السعداوى فى الستينيات:

فى خانة العرق/الأصل الإثنى

اخترت خانة أبيض

لست من الأقليات

المتاحة على صفحات استماراتهم

لكى يمحونى بالطرف الأحمر

فى قلم رصاص عادى نحيف. ...

أبى مزارع

وأمى معلمة.

وأنا بيضاء

لأننى لم أجد خانة تحمل عبارة غريب ومثير للفضول. ..

تعتبرنى صديقتى السوداء

امرأة ملونة.

تقول أمى البيضاء

إننى قوقازية.

تفهم صديقتى الهسبانية/ المكسيكية ـ الأمريكية

المأزق الذى أعيشه.

ولكن بلدى، بوتقة الانصهار،

لا تفهم. (كادى (Kadi) ١٩٩٤)

إذا كانت الهوية تستقى من لون البشرة فسوف يؤدى هذا بمن ليسوا على يقين بلون بشرتهم إلى التساؤل عن هويتهم. يعد ذلك التحول من امرأة "عربية" إلى أمريكية" ثم "عربية أمريكية" ثم "عربية ـ أمريكية" (تشير الوصلة الصغيرة هنا إلى الصلة التى تربط الهويتين) ظاهرة جديدة تميز عصر ما بعد الاستعمار، وهى ذلك الارتباط بين النساء العربيات فى الولايات المتحدة و"بلادهم الأصلية." ويمكن تبين أربع مراحل فى تلك الظاهرة.

تأتى أولى هذه المراحل مع قيام دولة إسرائيل فى العام ١٩٤٨، حيث كان المهاجرون من العرب يتمتعون بقبول واضح فى المجتمع الأمريكى "ولم يتعرضوا

للعداء الذى كان موجهًا إلى اليهود خصيصًا، أو تجاه الأيرلنديين قبلهم" (شاكر ١٩٩٧ : ٨١). ولكن الحال قد تغير بعد العام ١٩٤٨، فأصبح من الصعب الاستجابة للضغوط التى تحتم على الأمريكيين من أصول عربية أن يصبحوا أمريكيين خالصين وينسون جذورهم العربية والاختلافات القائمة على العرق فى المجتمع الأمريكى. وكان الوعى بالعداوة الأمريكية تجاه مواطنى أمريكا من العرب يتجدد كلما تفجرت أحداث العنف بين الإسرائيليين والعرب، أيًا كانت انتماءاتهم القومية، مما ولّد لدى العرب الذين يعيشون فى أمريكا شعورًا بأنهم جميعًا جزء من الصراع العربى الإسرائيلى. وقد جعلتهم الحروب المتتابعة مع إسرائيل يشعرون بعروبتهم مجددًا وأبعدتهم فى الوقت نفسه عن الهوية الأمريكية المفردة بقدر ما أدنتهم من هويتهم الهجينة باعتبارهم عربًا ـ أمريكيين. تقول الكاتبة الفلسطينية جين سعيد مقدسى (Jean Said Makdissi) والتى كانت تعيش فى الولايات المتحدة الأمريكية إبان حرب ١٩٦٧ إن هذه الحرب قد خلقت "تيارًا قويًا من العداوة الثقافية لم يسبق لى أن شهدته طوال تجربة حياتى فى أمريكا... كان هذا التيار بمثابة إعلان الحرب على ثقافة بأكملها، وجاء صادمًا لى تمامًا" (شاكر ٨٤). وقد مثلت الهزيمة صدمة مؤلمة، ولكنها جاءت كذلك حافزًا على الحشد والتعبئة. ترى إيفلين شاكر(Evelyn Shakir) فى دراستها عن النساء العرب ـ أمريكيات أن هذه الحرب قد "شحذت طاقات الأمريكيين من أصول عربية ودفعتهم للتحرك" (٨٤). وينطبق هذا القول على الأدب كما ينطبق على السياسة. ترى الناقدة الفلسطينية-الأمريكية ليسا مجاج (Lisa Majaj) أن السبعينيات "شهدت انطلاق موجة كتابات لأدباء ينتمون إلى الجيل الثانى من الكتاب العرب ـ أمريكيين، وبخاصة الشعراء منهم، والذين انشغلوا بتأكيد جذورهم الثقافية، وهى الموجة التى جاءت بالتوازى مع ظهور الهوية العرب-الأمريكية التى تحتفى بالأصول العربية بغض النظر عن الهويات القومية والدينية الضيقة التى يحملها المهاجرون الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية مختلفة تتحدث العربية" (مجاج ١٩٩٩ : ٦٨).

وقد جاءت نقطة التحول الثانية فى وعى العرب ـ أمريكيين بذواتهم مع الغزو الإسرائيلى للبنان فى العام ١٩٨٢. ترى الشاعرة دى آيتش ملحم (D. H. Mel-hem) أن الغزو الإسرائيلى للبنان قد مثل نقطة فاصلة، وتقول إنها ما دامت افتتنت قبل ذلك بشعر الأمريكيين السود بفضل التقارب الذى كانت تستشعره بين إيقاعاته وإيقاعات الشعر العربى. ولكن ذلك الشعر قد بقى حتى العام١٩٨٢ شعرًا يكتبه الآخرون، شعرًا تعجب به وتحبه لكن لا تمتزج به تمامًا. لقد أعادها العدوان الإسرائيلى على لبنان إلى جذورها، فوجدت نفسها تلتفت إلى ما هو عربى فى منطقة النشاط الثقافى فى مانهاتن التى تنتمى إليها. وقد تزامن التفاتها إلى ما بداخلها مع احتضانها لما هو عداها. فبقدر ما أقلعت عن النظر إلى نفسها بوصفها أمريكية خالصة فقد بدأت فى صياغة روابط جديدة مع الأقليات الأمريكية الأخرى. لقد قربها وعيها الجديد بعروبتها إلى الجانب الإفريقى فى الشعر الذى كثيرًا ما أحبته (كادى ١٩٩٤). وقد كان للغزو الإسرائيلى للبنان آثار أخرى على عرب ـ أمريكيات أخريات، حيث دعم إحساسهن بالاضطهاد القائم على الجنس. وقد قامت بعض النساء اللاتى سئمن الصورة النمطية المهينة التى يخلعها المجتمع الأمريكى على النساء العربيات بتأسيس رابطة النسويات العرب (Feminist Arab Network) فى العام١٩٨٣ (شاكر١٩٩٧: ١٠٥)، وكان فى مقدمتهن نساء فلسطينيات كن يجدن أن "الإحباطات الناجمة عن الأوضاع السياسية وتلك المرتبطة بوضع المرأة غالبًا ما تمتزج سويًا مولدة تركيبة عجيبة قد تدفع النساء للفعل فى أحيان، وقد تثبط من هممهن فى أحيان أخرى" (١٢٧).

أما ثالث الصراعات التى شهدها الشرق الأوسط والتى أثرت على وعى النساء العرب ـ أمريكيات بذواتهن فقد كانت الانتفاضة الفلسطينية فى الأراضى التى تحتلها إسرائيل فى غزة والضفة الغربية وذلك فى الأعوام ١٩٨٧ ـ ٩١. وقد يكون السبب فى ذلك أن النساء الفلسطينيات فى الأراضى المحتلة قد كان لهن دومًا دور فعال فى حركة المقاومة، بل ويمكن اعتبارهن المحركات الرئيسيات لها (انظر كوك ١٩٩٧: الفصل الرابع). وقد كان ذلك الدور السياسى الذى تلعبه

النساء الفلسطينيات معروفًا على نطاق واسع فى الولايات المتحدة. وقد تأسس فى العام ١٩٨٦ فرع لاتحاد المنظمات النسائية الفلسطينية (UPWA) فى مدينة بوسطن الأمريكية وقام بدعوة متحدثات من المنطق، وجدن "أرضيات مشتركة تجمعهن ونساء يهوديات تقدميات و'نساء ملونات ....'كانت معظم الشخصيات البارزة فى UPWA منذ البداية من النسويات اللاتى كن يراقبن باهتمام وقلق التقدم الذى تحرزه رفيقاتهن فى الخارج. ونراهن مثل نظيراتهن النسويات فى الخارج يستنكرن غياب النساء الفلسطينيات عن مواقع القيادة فى هرم السلطة الفلسطينى، كما نراهن قلقات جراء الانتكاسات التى يشهدن حدوثها فى الحركة النسوية بعد مرور نحو عام على اندلاع الانتفاضة، والتى أجبرت النساء فى غزة على ارتداء الحجاب" (شاكر١٩٩٧: ١٥٧)..

وتشير إيفلين شاكر هنا إلى ظهور حركة حماس الإسلامية فى المشهد السياسى فى الضفة الغربية وغزة، والتى سرعان ما قررت الاضطلاع بمراقبة مظهر النساء وسلوكهن باعتبار ذلك جزءًا من استراتيجيتها المقاومة للاحتلال الإسرائيلى. وقد أصبح دور النساء الفلسطينيات ومكانتهن فى المجتمع الفلسطينى الجديد مثار اهتمام المجتمع العالمى بفضل بروز دور النساء الفلسطينيات خلال الفترة التى سبقت اندلاع الانتفاضة، ثم تهميش دورهن لاحقًا. وأثرت هذه التجربة التى خاضتها النساء الفلسطينيات على الفلسطينيات-الأمريكيات تأثيرًا كبيرًا، وهو ما يفسر انخراطهن فى نشاطات تتعلق بالسياسة والجندر أكثر من مثيلاتهن المنتميات إلى "الأجيال الثالثة من النسويات الأمريكيات من أصول لبنانية وسورية"(١٥٨).

وقد جاءت حرب الخليج لتمثل نقطة التحول الرابعة، إذ عجلت ببدء مرحلة جديدة فى مسار تشكيل الهوية العربية ـ الأمريكية. لم تكن الكثيرات من النساء العرب ـ الأمريكيات ليقبلن تسميتهن "ملونات" قبل العام ١٩٩١، ولكن مع استعار موجة الدعوة إلى الحرب وما صاحبها من تأجيج للمشاعر المناهضة للعرب خلال خريف عام ١٩٩٠وربيع عام ١٩٩١، نجد أن إحساس العرب ـ أمريكيين بالاضطهاد قد تنامى بدوره. وقد أحيا ذلك الإحساس التقسيم القديم الذى كان

الاستعمار قد وضعه للفصل بين العرب القادمين من المستعمرات والأمريكيين من البيض، الذين أصبحوا يمثلون المستعمرين الجدد فى العالم العربى. نجد أحد المعلقين الإذاعيين يعلن فى ذروة الحرب أنه "لا وجود لأمريكيين ذوى هوية مزدوجة، هناك فقط أمريكيون وغير أمريكيين" (كادى ١٩٩٤: ٨٢). أصبح كل من كان على صلة بالعدو فى الماضى، حتى ولو من بعيد، عدوًا بدوره. وحتى بعد انتهاء الحرب وتراجع موجات العداء تجاه العرب - أمريكيين فقد استمر ذلك الإحساس بالأخروية والإقصاء. وبدأت بعض النساء العرب - الأمريكيات فى وصف أنفسهن بالعربيات، مثل البنات اللاتى ظهرن فى الفيلم الوثائقى بنات شيكاجو(Banat Chicago). وقد ربطت بعض النساء أحوالهن بأحوال نساء مهمشات أخريات فى المجتمع الأمريكى وسمين أنفسهن بالاسم الدال على الروابط السياسة بينهن وهو اسم "ملونات".

وقد أعادت تسمية "نساء ملونات" صياغة وضع النساء العرب-الأمريكيات فى السياق الأمريكى. فقد أوجدت هؤلاء النساء لأنفسهن صيغة تصف وضعهن بصفتهن مواطنات أمريكيات، وهى صيغة تختلف عن صيغة هويتهن الأمريكية السابقة الآتية من داخل بوتقة الانصهار، والتى تحيِّد اختلافات الجندر والعرق، لتصبح هوية جمعية متعددة الجوانب واعية باختلافات العرق والجندر. ويؤدى تبنى هذه التسمية إلى تقويض الفروق بين كل العرب - أمريكيين المنتمين إلى الجيل الثانى والمهاجرين حديثًا الذين قد لا يتحدثون الإنجليزية إلا قليلاً والملونين. وهنا تصبح تسمية المرأة العربية - الأمريكية لنفسها باسم "ملونة" علامة على الرغبة فى الانتماء إلى جماعة جديدة، جماعة الملونين الذين يقاومون سيطرة البيض داخل الولايات المتحدة.

إن استخدام النساء العرب - الأمريكيات لوصف "ملونة" ينم عن حنين إلى هوية عربية واحدة، وهو حنين يتطلب ولاءات مقدسة لمكان النشأة ولكل من ينتمى إلى هذا المكان بغض النظر عن أنماط سلوكهم. كان من الصعب على المهاجرات العربيات أن ينتقدن الرجال فى مجتمعاتهن الحالية أو فى "بلادهن الأصلية" دون التعرض لتهمة الخيانة الثقافية. وبوصف النساء رموزًا وممثلات

لثقافاتهن، فقد كان من المنتظر منهن دائمًا إبداء الولاء التام، وهو ما يعنى أن "يبتسمن قسرًا ويتحملن كل ما يحدث." ولكن مسمى "نساء ملونات" يجعل النساء العرب ـ أمريكيات يعشن علاقة مختلفة مع بلادهن الأصلية ومع المكان الذى يقطن فى الحاضر، إذ تضمن لهن التسمية أن يكن أمريكيات ولكنها تضعهن مع نساء أخريات ينتمين إلى الأقليات فى الولايات المتحدة. وهكذا يصبح وضعهن شبيها بوضع النساء الأفرو ـ أمريكيات، والتى ترى ديبرا كاى كينج (Deborah K. King) أنهن يعانين "مخاطر متعددة" من أن ينتهى بهن الأمر ألا يكن نساءً بيضاوات لهن مطالب نسوية واضحة وأحادية الرؤية يعملن من أجلها، ولا رجال ملونين لهم مطالب عرقية واضحة وأحادية الرؤية يعملون من أجلها، وهو أمر يؤدى بهن إلى السقوط من خلال الشقوق الموجودة داخل كل من هاتين الحركتين. وبعد أن أدركت هؤلاء النساء أنهن أضحين غائبات عن مشهد السياسات المعارضة فى الولايات المتحدة، بدأن فى إدراك الآليات التى تفضى إلى تهميشهن. وها هن الآن يصغن وعيًا متعدد الجوانب للرد على المخاطر متعددة الجوانب التى يواجهنها (كينج ١٩٨٥). نرى النساء العرب ـ أمريكيات يستخدمن ذلك الوعى المركب المكتسب مؤخرًا فى ممارسة القراءات النقدية متعددة الجوانب، ويتعلمن أساليب تمكنهن من مواجهة جماعات متعددة فى نفس الوقت، حتى يتسنى لهن توجيه نظرة ناقدة سواء إلى الولايات المتحدة أو إلى مجتمعاتهن العربية الأصلية أو إلى أية جماعة قد ينتمين إليها تتقاطع فيها محددات العرق والطبقة الاجتماعية لتشكل عائقًا فى وجه فعاليتهن.

وينطوى استخدام مسمى "امرأة ملونة" على قبول ذلك الفصل بين صفتى "عربية" و"أمريكية" والذى ظل لمدة طويلة يمثل جسرًا مراوغًا يعبر فوق هوة خطرة، ثم محو ذلك الفصل لاحقًا. وتجدل هؤلاء النساء فى سعيهن نحو صياغة هوية ما بعد الاستعمار النسوية فى الولايات المتحدة هويات متعددة دونما نفس الخوف الذى كان يراودهن من قبل خشية أن تأخذ إحدى الجدائل مكانة عليا لبعض الوقت. وعندما تطلق هؤلاء النساء على أنفسهن صفة الملونات يصبح بإمكانهن اتخاذ نفس نوعية المواقع التى يتخذها من يطلقن على أنفسهن صفة

نسويات إسلاميات، حيث يصبح بمقدورهن صياغة تحالفات جديدة وتبنّى ممارسات معارضة تمثل أساسًا جديدًا لقراءة نقدية متعددة الجوانب. وفوق كل ذلك فإن الاتحاد تحت تلك التسمية يعنى المطالبة بحقوقهن فى أن يستمع الآخرون إليهن ورفيقاتهن من الملونات الأخريات فى صورتهم الجمعية الجديدة. وبذلك، تثير هؤلاء النسويات التساؤلات حول الصيغ التى كان يتم من خلالها تصوير النساء العربيات والنساء العرب ـ أمريكيات فى الماضى. نجد هنا أن النساء العرب ـ أمريكيات يعدن صياغة هوياتهن فى إطار مجتمعات جديدة تميزهن عن النسويات الأمريكيات البيضاوات اللاتى جرى العرف على ربطهن بهن.

السياسات الأكاديمية

تبرز أوضح صور تلك الصياغة الجديدة للهوية فى الحوار الدائر حول جماعات الباحثات اللاتى يجدر الاستماع إلى أصواتهن فى مجال الدراسات الأكاديمية عن النساء العربيات المسلمات. فبينما كانت الباحثات النسويات الأوروبيات والعاملات فى مؤسسات بحثية أمريكية فى طليعة من أنتجن أبحاثًا أكاديمية تتناول النساء العربيات المسلمات إبان فترات الصراع ضد الاستعمار، نجد أن الوضع قد تغير فى أواخر الثمانينيات، التى شهدت اتساع نطاق دخول النساء الأجنبيات البيضاوات فى المجتمعات العربية، سواء بصفتهن بنات بالتبنى أو بصفتهن زوجات. وقد دأبت الباحثات من مواقعهن تلك على مقارنة النساء العربيات المسلمات بأنفسهن، حيث اعتبرتهن الكثيرات ضحايا نوع خبيث من أنواع الأبوية. فى الوقت نفسه شهدت الفترة نفسها قدوم الكثير من النساء الآسيويات والإفريقيات للدراسة فى الولايات المتحدة. تفضح الناقدة الثقافية جنوب الآسيوية شاندرا موهانتى (Shandra Mohanty) فى مقالها الشهير عن علاقة الدراسات النسوية بخطابات الاستعمار-("Under Western Eyes: Femi nist Scholarship and Colonial Discourses)" والذى نشر فى العام ١٩٨٨ المناهج التى تستخدمها النسويات الليبراليات الغربيات فى دراسة أوضاع النساء وحيواتهن فى آسيا وأفريقية، مشيرة إلى نزوعها إلى اتجاهات الاستشراق

الجديد والاستعمار الثقافى. تعلن الناقدة أن هؤلاء النساء لسن جميعهن ضحايا بنفس الصورة، ولكنهن مناضلات متنوعات، وأن أقدر الباحثات على دراسة أحوالهن هن النساء الآتيات من نفس السياق (موهانتى ١٩٨٨).

فى نفس العام الذى صدر فيه مقال شاندرا موهانتى، وبعد شهور قليلة من اندلاع الانتفاضة، عقدت رابطة الدراسات النسوية فى الشرق الأوسط (Associ-ation for Middle Eastern Women's Studies [AMEWS]) التى كانت قد تأسست حديثًا، جلسات فى إطار ملتقى منظمة دراسات الشرق الأوسط (Mid-dle East Studies Association) وقد عقدت جلسة للاحتفاء بثمار عشرين عامًا من الجهود البحثية التى قامت بها الباحثات الأمريكيات حول النساء فى الشرق الأوسط. وبينما تحدثت الكثيرات من الباحثات العرب ـ أمريكيات عن إسهامات النساء الأمريكيات البيضاوات فى خلق المعرفة عن النساء العربيات، فقد ذهبن إلى أن الوقت قد حان لتغيير ذلك، إذ أضحت النساء العربيات والعرب ـ الأمريكيات شغوفات بتقديم رؤاهن فى هذا الصدد. ومن هنا بدأ السجال الذى استمر لأكثر من عشرة أعوام: من له الحق ولديه السلطة لكى يتحدث باسم من؟

وقد ظهر فى العام 1988كذلك كتاب يحوى مجموعة من المقالات قامت بتحريره عالمتا الأنثروبولوجيا ثريا التركى (Soraya Altorki) وكميلة فوزى الصلح (Camilla Fawzi El-Solh) يتناول هذا الموضوع: (Arab Women in the Field: Studying Your Own Society) وقد تناولت الباحثات المشكلات التى عيّنتاها فى المناهج التى استخدمتها الباحثات الغربيات غير العربيات فى دراسة النساء العربيات، مثل موضوع الامتيازات التى تتمتع بها النساء البيضاوات. فبينما تتمتع النساء "بقدر أكبر من المرونة والتحركية... من ذلك المتاح للنساء فى الداخل"، فإن الامتياز نفسه ينطوى على جانب إعاقى، إذ ينتج عن سهولة الدخول إلى مجتمعات الرجال والنساء قدر من التشويه لخبرات هؤلاء الباحثات وإدراكهن للواقع. كيف للنساء البيضاوات أن يفهمن طبيعة الحياة فى مجتمع قائم على الفصل بين النساء والرجال؟ وقد عقدت محررتا الكتاب مقارنات بين الباحثات الميدانيات اللاتى يتمتعن بقدر كبير من حرية الحركة بين عوالم معزولة عن

بعضها البعض والباحثات من النساء المولودات فى العالم العربى، فوجدوا أن العربيات يتمتعن بقدر ضئيل من تلك الامتيازات، حيث إنهن يعشن نفس الحياة التى تعيشها النساء موضوع الدراسة. تفهم الباحثات العربيات طبيعة خبرات النساء العربيات، بينما تعكس أبحاثهن الحكمة القائلة بأن "التشارك فى واقع معرفى واحد يعنى أن الباحث وموضوع البحث كليهما ينتميان إلى نفس النسق المعرفى" (التركى والصلح١٩٨٨: ٦ - ٧). وقد رأت المحررتان كذلك أن احتمال تعرض الباحثات العربيات لظاهرة "الإرهاق الثقافى" أقل بكثير مما لدى نظيراتهن من خارج العالم العربى (٨). ويتبدى لنا هنا أن المحررتين تقدمان طرحًا تأصيليًا حول نوعية البشر القادرة على تقديم أبحاث أنثروبولوجية عن النساء العربيات وهؤلاء الذين لا يقدرون على ذلك.

وهكذا، فقد بدأت فى نهاية الثمانينيات مرحلة جديدة فى الدراسات التى تتناول النساء العربيات المسلمات، فلم يعد من الممكن القيام بأبحاث عنهن أو الكتابة عنهن دون الالتفات إلى قضايا مثل ماهية الأشخاص الذين ينتجون تلك المعرفة والمكان الذى تنتج فيه. وهكذا، ظهر تيار ساعٍ لنقد سلطة الأبحاث وزعزتها التى تجريها الباحثات الأمريكيات البيضاوات المتخصصات فى دراسات النساء العربيات. ولم يكن هذا التيار متزعَمًا من قِبَل باحثين لا يرون فائدة لدراسة حيوات النساء، ولكن من أكاديميات عرب ـ أمريكيات بدأت كثيرات منهن دراساتهن فى مجالات بعيدة عن الدراسات العربية. وهكذا فقد نجم عن إضفاء هؤلاء الباحثات من المهاجرات العربيات بعدًا عربيًا على دراسات النساء العربيات المسلمات فى الولايات المتحدة إلى اضطلاعهن بالمسئولية عن إنتاج المعرفة عن النساء العربيات وبصفة خاصة المسلمات منهن.

وقد حدثت تطورات لاحقة منذ اندلاع حرب الخليج. فبعد ظهور هوية النساء الجديدة فى صورة نساء ملونات، والتى أشرت إليها فيما سبق، جنحت المثقفات العرب ـ أمريكيات إلى ما هو وراء مجرد تمييز أنفسهن عن باقى الأمريكيات إلى تمييز أنفسهن عن العربيات أنفسهن. فقد أسست باربرا نمرى عزيز (Barbara Nimri Aziz) وليلى دياب (Leila Diab) رابطة الكاتبات العربيات فى الولايات

المتحدة (Arab Writers' Group U.S.A.) فى العام ١٩٩٢وأصدرن دوريتها الربع سنوية. وقبل انقضاء عامين تحولت كلمة "العربيات" فى اسم الرابطة إلى "العرب - أمريكيات" وتحول اسم الرابطة إلى رابطة الكاتبات العرب - أمريكيات (Radius of Arab-American Writers Inc.) والتى اتخذت لها اسمًا مختصرا يشبه كلمة "راوى" بالعربية (RAWI). وبعد أن تحولت الدورية من الرسالة القصيرة المكتوبة على الآلة الكاتبة التى كن يتوجهن بها إلى "الأصدقاء" إلى مطبوعة رسمية من ست صفحات، نجد المحررات يبدين أسفهن لغياب التبادلية بين المفكرين العرب ونظرائهن العرب - أمريكيين. لماذا يحب العرب - أمريكيون قراءة الشعر الذى يكتبه شعراء عرب وليس الشعر الذى يكتبه شعراء عرب - أمريكيون؟ وقد انتقدت المحررة فى العدد العاشر تجاهل المفكرين العرب لما يكتبه الكتاب العرب - أمريكيون. فقد أقيم مهرجان للأدب العربى فى مدينة شيكاجو فى شهر سبتمبر١٩٩٥حيث ألقى الشاعر السورى نزار قبانى والشاعر العراقى مظفر النواب، وكلاهما من المنشقين السياسيين فى المنفى، أشعارهما أمام أعداد غفيرة من الحضور دفع كل منهم ١٥٠دولارًا مقابل بطاقة الدخول. لماذا يدفع العرب - أمريكيون كل هذا المبلغ مقابل بطاقة الدخول لهذا المهرجان؟ لأنهم أرادوا "التأكيد على ما هو عربى بداخلهم. وهو أمر طبيعى وضرورى. ولكننى أحيانًا أتساءل ما إذا كان هؤلاء من محبى الشعر يعرفون، مجرد معرفة، أسماء المشاهير من الشعراء العرب - أمريكيين." لا يملك القارئ تجاهل نبرة المرارة فى كلمات المحررة.

تدفعنا تلك الهوة بين النساء العرب والنساء العرب - أمريكيات إلى الوعى بما هو "أمريكى"، وهو أمر أدى بدوره إلى ظهور وعى جديد متمثل فى النساء الملونات من العرب - أمريكيات اللاتى صرن يشكلن الكتلة العددية الرابعة فى مجال دراسة النساء العربيات المسلمات. يشير وجود النساء الملونات من العرب الأمريكيات إلى الفجوات التى تفصل بين النساء العربيات والنساء العرب - أمريكيات والنساء الأمريكيات غير العربيات، ولكن وجودهن يعزز فى الوقت نفسه فرص عقد التحالفات مع بعضهن البعض ومع الأمريكيات المهمشات

الأخريات. تحث ليسا مجاج العرب ـ أمريكيين على تجاوز مرحلة تأكيد الذات والشروع فى التحليل والدراسة "بغية تجاوز هدف الحفاظ على الأشكال الثقافية والتحرك باتجاه تغيير هذه الأشكال." نجد هذا التغيير واضحًا بجلاء فى مجال الأدب حيث "تعد حركة البحث والتنقيب تجاه التحول من التكثيف الذى يميز الشعر نحو وسيط أرحب وأكثر قدرة على الاستفاضة فى الشرح كالنثر" (مجاج ١٩٩٩ : ٧١) وللتحولات السياسية والأدبية تداعيات كبرى بالنسبة للفعالية النسوية، حيث ترى ليسا مجاج: "أننا بحاجة إلى تعبير عن النسوية يكون أقوى وأكثر تركيبًا وأقل فى نزعته الدفاعية. إن عدونا هو السكوت، ولكن ما دامت النسويات باعتبارهن أفرادًا خائفات من الاستهجان المجتمعى فلن يكون بوسعهن تدارس مشكلات المجتمع، وعليه فلن ينصلح الحال" (٧٣).

والآن وبعد مرور أكثر من عقد من الزمان على انعقاد جلسة منظمة الدراسات النسوية الشرق أوسطية التى كشفت بوضوح عن الفروق بين الباحثات الأمريكيات البيضاوات ونظيراتهن العرب ـ أمريكيات، فقد انفتح مجال الدراسات النسوية العربية، ولكنه انفتاح لا يخلو من العثرات والمشكلات الجديدة. ويظهر التغير الذى حدث خلال تلك الفترة متمثلاً فى مجالات الوعى بالذات والتأمل الذاتى. لقد انطوى الوهم القائل بأن النساء العربيات غير معروفات وأن الباحثة المعنية بدراستهن تطرق مجالاً جديدا، وانفتح الطريق أمام نوع آخر من الفهم. إن الباحثات اللاتى يعملن فى مجال الدراسات النسوية العربية يجدن أنفسهن، شئن أم أبين، منخرطات فى جهد تعاونى محفوف بمخاطر سوء الفهم والاتهامات المتبادلة. ويتمثل التحدى الذى يواجهنه فى القدرة على العمل فى إطار رقعة كبيرة من الانحيازات والرؤى. لا يكمن الحل، كما يقول روبرت ستام (Robert Stam) فى سياق حديثه عن إجراء دراسات داخل المجتمعات الأكاديمية متعددة الثقافات، "فى التبنى الكامل لرؤية الآخرين ولكن على الأقل فى الاعتراف بها وأخذها فى الحسبان والنظر إلى أنفسنا من خلالها، بل وحتى تغيير أنفسنا بها" (١٩٩٧ : ٢٠١). يتيح مشروع دراسة الذات وموضوع البحث معًا وإعادة التفكير فيهما وإعادة صياغتهما معًا مجالاً رحبًا لكل الباحثين النازحين من الأماكن

الهامشية يمكنهن من المشاركة فى صناعة إنتاج المعرفة، فى الوقت نفسه الذى يشكل تهديدًا لآخرين اطمأنوا لمكانهم بالقرب من مراكز تلك الصناعة. وتتمثل الرؤية التى يعمل الجميع على تحقيقها فى أن نتعلم كيف نتواصل مع بعضنا البعض على الرغم من اختلافاتنا، وأن نبقى منفتحين على بعضنا البعض، وأن نرحب باللقاءات التى تجمعنا بآخرين يختلفون عنا، وأن نتعلم أن نحول تلك الاختلافات إلى ما يمدنا بالثراء والإبداع، كل ذلك فى الوقت الذى نتعلم فيه كيف نقوم بقراءات نقدية متعددة الجوانب. علينا أن نتعلم الاعتراف بالاختلافات بين الثقافات والتواريخ والأفراد والاحتياجات الجمعية، وأن نحترم ذلك كله، دون أن نكمم أفواه بعضنا البعض. فمحاولة تكميم أفواه بعضنا البعض تمثل محاولة لإسكات كل الأصوات التى نسعى إلى استعادتها والحفاظ عليها.

الخاتمة

لقد انشغل المفكرون العرب منذ انتهاء الحرب الباردة بقضية اتخاذ مواقعهم وسط واقع متجه نحو العولمة، دون الانصياع إلى السياسات العنيفة التى تنتهجها الحركات الدينية المتطرفة. ويشير الفيلسوف التونسى فتحى تريكى إلى المخاطر التى يواجهها العرب فى مرحلة ما بعد الاستعمار فى سياق سعيهم نحو إيجاد مكان لهم فى الاقتصاد العالمى. ويحذر فتحى تريكى من التوسل بهويات جمعية دون أخذ السياقات المختلفة فى الاعتبار، مثلما تفعل الأيديولوجيات الإسلامية أو العربية أو الناصرية أو البعثية، إذ قد تتسبب مثل تلك الجماعات فى تدمير نفسها إذا لم يكن لديها فكرة واضحة عن ماهيتها. على تلك الجماعات إذًا أن يتعلموا كيف يتخذون لأنفسهم مواضع فى هذا "الفضاء الجيوبوليتيكى الجديد، فى عالم لا يزال مغلفًا بالانقسامات والنزاعات والصراعات." لا يمكن اعتبار الشعارات التى يتخذها البعض وسيلة للتأكيد على الهوية "وسيلة لتجنب الحركات الداعية لتجاوز القوميات أو اعتبارها أداة لمقاومة العولمة،" خاصة لو حدث ذلك وسط ما يطلق عليه فتحى تريكى فضاء خطر (تريكى ١٩٩٨: ١٤). إن الفعل المطلوب هنا هو التعبير عن العقائد، ولكن مع ضمان ألا يتم إسكات آثار هذا التعبير ومحوه. ويحذر فتحى تريكى من أصابهم الإحباط إزاء انهيار الوعود بالتنمية التى رسمتها لهم الأنظمة المحلية والرأسمالية العالمية من أن يقعوا فى فخ سياسات الهوية (١٨، ٤٧). يتمثل التحدى القائم أمام هؤلاء فى أن يتحلوا بالحرية والمسئولية أفرادًا، فى الوقت نفسه الذى يحافظون على انتماءاتهم لجماعاتهم المختلفة.

وقد يكون بوسع القراءة متعددة الجوانب أن تقدم الأدوات التكتيكية المطلوبة لمواجهة التحدى الذى يشير إليه فتحى تريكى. فعلى الذين يريدون أن يكونوا أحرارًا ومسئولين، مع الإبقاء على اهتمامهم برعاية انتماءاتهم الجمعية، أن يتعلموا اتخاذ مواقعهم فى المجال الدينى ويحتفظوا فى الوقت نفسه بفعاليتهم فى النطاق العلمانى والسياسى. تلعب النسويات الإسلاميات هذا الدور من خلال تحقيق التوازن بين هوياتهن الفردية والجمعية فى تعاملاتهن مع الآخرين، وبذلك يؤدين الدور المحورى الذى يخصصه هومى بابا للجماعات المهمشة الآخذة فى الظهور من أماكن غير متوقعة، واتخاذ مواقعها فى العالم، والتأكيد على هوياتها، محدثة بذلك كله خلخلة "فى حسابات السلطة والمعرفة، ومنتجة فضاءات أخرى تمارس فيها الجماعات التابعة التعبير وخلق المعنى" (بابا ١٩٩٤: ١٦٣). لا تمثل هذه التحركات مفهومًا تأصيليًا للذات ينبنى على خصوصية الجندر والدين والعرق، ولكن ما يعنينى هنا هو سعى مجموعة تابعة ما نحو تمثيلها التأصيلى واستخدامها لذلك التمثيل فى مواجهة القوى التى فرضتها فى البداية.

لا تخشى النسويات الإسلاميات قبول التحدى من أجل الحصول على حقوقهن فى اقتفاء ما فيه الخير لهن، حتى وهن يدركن أن توجيه النقد للرجال قد يعرضهن لاتهامات مثل خيانة الوطن أو البعد عن الإسلام. وتستخدم بعض هؤلاء النسويات التناقض الشكلى المنبنى فى عبارة "نسويات إسلاميات" فى التأكيد على انتمائهن للمجتمع الإسلامى الذى ينادى بحقوق النساء ويحميها، ولكنهن فى الوقت نفسه يهاجمن تشويه الأبوية لقيم الأمة الإسلامية الأولى وأعرافها. فى حين نجد نسويات أخريات يستعدن الاستراتيجيات التى كان الرجال يستخدمونها فى صراعهم ضد الاستعمار، مثل تذكير السيد بالخطاب الأخلاقى الذى يتناقض مع أفعاله. تتدارس النسويات الإسلاميات النصوص ذاتها التى كان الرجال يستخدمونها لتسليح أنفسهم. فعندما تروج الحكومات الغربية لحقوق الإنسان والعدالة العالمية يرد الرجال المسلمون بفضح انتهاك هؤلاء الواعظين الغربيين للقيم الأخلاقية التى يدعون إليها. وهنا يمكن للنسويات العربيات أن يوضحن للسلطة الذكورية أن ما تفعله إزاء النساء هو بالضبط ما

تفعله القوى الغربية معهم، بانتهاكهم للقيم الأخلاقية التى يدعون إليها فيما يتعلق بتحقيق العدل للنساء. تعلن النسويات الإسلاميات أن الإسلام يحقق المجتمع العادل المثالى، ولكنهن يؤكدن فى الوقت نفسه أن العدالة الاجتماعية تعنى المساواة بين الجميع، بما فى ذلك النساء. وبينما تسعى النسويات الإسلاميات إلى تذكير السلطات الدينية بخطابها الحداثى المناصر للنساء، نجدهن فى نفس الوقت يقفن فى وجه أى تهديد تواجهه مجتمعاتهن الإسلامية أو المحلية، سواء كانت تلك المجتمعات منظمات أو أفرادًا، مسيحيين أو يهودًا أو نساء علمانيات، مؤكدات بذلك أنه بمقدور الأفراد الكوزموبوليتانيين تحقيق الانتماء لعدة مجتمعات فى الوقت نفسه مع الاحتفاظ بحقوقهم على كافة الأصعدة بما فيها حقوقهم فى انتقاد هذه المجتمعات ذاتها. تفعل النسويات الإسلاميات ذلك بوصفهن أفرادًا ينتمين إلى مجموعات مختلفة، وبوصفهن مواطنات فى بلادهن وفى العالم الأرحب، ولكن بوصفهن نساءً فى المقام الأول.

يتزامن ظهور هذا الخطاب مع فترة تشهد خذلان الآلة التقنية - الاقتصادية الغربية، والتى تشكل أساس المشروع الغربى الساعى إلى التطور والعالمية، لجميع سكان العالم عدا الأغنياء منهم. وتشهد الفترة نفسها ظهور رؤى بديلة للعالم وازدهارها ناجمة عن عدم القدرة على استيعاب قيم التطور الغربية المبنية على الواقعية اليقينية، أو استيعاب هذه القيم ثم رفضها. ولا تسعى ثنائية النجاح والفشل تلك إلى استحضار نموذج الصدام بين الحضارات، ولا أن تعرض تاريخًا عن أفول المهمشين وصعودهم على غرار نموذج العصبية القبلية عند ابن خلدون. ولكننى هنا أود أن أؤكد أمرًا مختلفًا فيما يتعلق بما يحدث فى تلك الأماكن التى تشهد خلخلة حسابات العولمة والسلطة. هل كُتب التهميش على الدول التى شهدت فشل الاقتداء بنموذج غربى؟ أم أن هناك جديدًا ما يحدث فى تلك الأماكن التى تشهد عناد ما هو غير قابل للعولمة واستمراره؟ ما هى الآليات التى تشكل أساس صياغات جديدة ومؤثرة لمواقع وتحالفات وشبكات تستوعب وترفض، تخلق وتستمر؟ ما هى السياسات الجغرافية التى تحكم فكرة المواطَنة العالمية، والتى تجعل من الحدود أماكن نعيش بداخلها ونتخطاها فى آن واحد، وليس خطوطا تحدد بداية أراضى دولة ما ونهايتها؟

يقول الناقد الثقافى الكاريبى - بريطانى ستوارت هول (Stuart Hall) فى مقالة له نشرت عام١٩٩٧:

لقد جاءت أهم ثورة ثقافية فى القرن العشرين نتاجًا لدخول من هم فى الهامش إلى حيز التمثيل - فى الفن، والرسم، والسينما، والموسيقى، والأدب، وفى الفنون الحديثة فى كل مكان، كما فى السياسة، وفى الحياة الاجتماعية بصفة عامة.... وللعجب فقد أضحت الهامشية موقعًا لاكتساب القوة ... حيث ظهرت ذوات جديدة، وأشكال جندر جديدة، وإثنيات جديدة، ومناطق جديدة، ومجتمعات جديدة - كانت فيما قبل مهملة بوصفها هامشية وتابعة. وقد تعلم كل هؤلاء وسائل التعبير عن أنفسهم للمرة الأولى بفضل الصراع الذى كانوا منخرطين فيه، فى حين شكلت هذه القوة اللامركزية الجديدة التى اكتسبها الهامشيون والمحليون تهديدًا لخطابات السلطة فى مجتمعاتنا ولخطابات الأنظمة السائدة فيها.

لم يكن ستوارت هول بالطبع يتحدث هنا عن النسويات الإسلاميات، ولكن الوصف الذى يسوقه عن الفاعلين الجدد الآتين من الهامش ليدخلوا بقوة فى حيز التمثيل وليشكلوا تهديدًا لخطابات الأنظمة السائدة ينطبق تمامًا على النساء.

إن القراءات النقدية التى تقدمها النسويات الإسلاميات للسرديات التأسيسية تقدم لنا صياغة جديدة للطرق التى يقدمن بها أنفسهن، فى حين تكشف كتاباتهن عن فاعلات جديدات يخلقن تواصلاً فيما بينهن داخل المجالات الجديدة التى تشهد توقيف حركة لثقافة العالمية وإجبارها على أخذ الواقع المحلى فى الحسبان. حينما يحدث مثل ذلك التصدع، يتسنى للإسلام التاريخى والنسوية أن يخلخلوا حسابات السلطة والمعرفة. لا تقدم كتابات هؤلاء النساء معانى قطعية مطلقة، ولكن تقدم معانى مصوغة من جديد لكى تسمح للمتحدثة بالاحتفاظ بسيطرتها على القول، وتتحدى كتاباتهن الصورة العنيدة للمرأة السلبية المقهورة. تعمل النسويات الإسلاميات من داخل الإطار حتى فى أثناء سعيهن لتغيير تلك الصور، ساعيات إلى تغيير الظروف التى تبرر استمرار هذه الأنماط من التفكير، فى حين تخلق قراءاتهن متعددة الأوجه إمكانات بناء مجتمع يتأسس على رؤية مصوغة مجددًا لما يمكن أن يحقق العدالة للجميع.

المراجع

Abu Lughod, Lila, ed., 1998. *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Afkhami, Mahnaz. 1995. *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam.* Yale University Press.

———. 1999. *A Border Passage: From Cairo to America—A Woman's Journey.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Akash, Munir, and Khaled Mattawa, eds., 1999. *Post-Gibran: Anthology of New Arab American Writing.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Aksoy, Asu, and Kevin Robins. 1992. "Exterminating Angels: Morality, Violence, and Technology in the Gulf War," in Hamid Mowlana, George Gerbner, and Herbert I. Schiller, eds., *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf: A Global Perspective.* Boulder, Colo.: Westview.

Al-Ali Nadje Sadiq. 1997. "Feminism and Contemporary Debates in Egypt," in Chatty and Rabo.

Altorki, Soraya, and Camilla Fawzi El-Solh. 1988. *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Anderson, Benedict. 1998. *The Specter of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World.* New York: Verso.

Arberry, A. J. 1966. *Muslim Saints and Mystics.* Chicago: Chicago University Press.

Ask, Karin, and Marit Tjomsland, eds. 1998. *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations.* Oxford,: Berg.

Badran, Margot. 1991. "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt," in Deniz Kandiyoti, ed., *Women, Islam, and the State.* Philadelphia: Temple University Press.

———. 1999. "Unifying Women: Feminist Pasts and Presents in Yemen," in Sinha, Guy and Woollacott.

Badran and Miriam Cooke, 1990. *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing.* Bloomington, Indiana University Press.

Baudrillard, Jean. 1995 (1991). *The Gulf War Did Not Take Place.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Bengio, Ofra. 1992. *Saddam Speaks on the Gulf Crisis: A Collection of Documents.* Tel Aviv: Shiloah Institute.

Benjelloun, Tahar. 1998. *Le Racisme Expliqué à ma Fille.* Paris: Seuil.

Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture.* New York: Routledge.

Bhatia, Bela, Mary Kawar, and Mariam Shahin, eds. 1992. *Unheard Voices: Iraqi Women on War and Sanctions.* London: Change.

Braudel, Fernand. 1995 (1966). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (2) Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Brock, Sebastian P., and Susan Ashbrook Harvey. 1987. *Holy Women of the Syrian Orient.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Buchanan, Constance H. 1996. *Choosing to Lead: Women and the Crisis of American Values.* Boston: Beacon Press.

Butler, Judith. 1995. "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism," in Nicholson.

Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society.* Oxford: Blackwell.

———. 1997. *The Power of Identity.* Oxford: Blackwell.

Chatty, Dawn, and Annika Rabo, eds. 1997. *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East.* Oxford: Berg.

Connolly, Clara, and Pragna Patel. 1997. "Women Who Walk on Water: Working across 'Race' in Women Against Fundamentalism," in Lowe and Lloyd.

cooke, miriam. 1988. *War's Other Voices: Women Writers on the Lebanese Civil War.* London and New York: Cambridge University Press.

———. 1997. *Women and the War Story.* Berkeley: California University Press.

cooke, miriam, and Angela Woollacott, eds. 1993. *Gendering War Talk.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Crossette, Barbara. 1998. "Hussein Delivers a New Ultimatum to U.N. Inspectors." *New York Times,* Jan. 18.

al-Dari', Fawziya. 1993. *Al-dars al-awwal. Ru'ya nafsiya li azmat al-thani min aghustus* (The First Lesson: A Psychological Look at the Crisis of the Second of August). Kuwait: Dar Suad Al Sabah.

Davis, Angela. 1985. "Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves," in Guy- Sheftall.

Derrida, Jacques. 1976 (1967). *Of Grammatology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 1996. *Le Monolinguisme de l'Autre.* Paris: Galilée.

———. 1997. *De l'Hospitalité* (Response to Anne Dufourmantelle). Paris: Calmann-Levy.

Djebar, Assia. 1993 (1985). *Fantasia: An Algerian Cavalcade.* Portsmouth: Heinemann.

———. 1991. *Loin de Medine: Filles d'Ismael.* Paris: Albin Michel.

———. 1992 (1986). *A Sister to Scheherezade.* Portsmouth: Heinemann

———. 1995. *Vaste est la Prison.* Paris: Albin Michel.

Duval, Soroya. 1998. "New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt," in Ask and Tjomsland.

El Saadawi, Nawal. 1999. *Daughter of Isis.* London: Zed.

———. 1995. "Gender, Islam and Orientalism." *Women: A Cultural Review* 6:1 (Summer).

———.1980. *The Hidden Face of Eve.* Boston: Beacon Press.

———. 1994. *Innocence of the Devil,* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1986 (1983). *Memoirs from the Women's Prison* London: Women's Press.

———. 1993. "Unveiling the Mind." 1993. Videotaped interview with miriam cooke, Duke University.

Eickelman, Dale, and James Piscatori, eds. 1990. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Escobar, Arturo. 1999. "Gender, Place and Networks. A Political Ecology of Cyberculture," in Harcourt.

Esposito, John, and Yvonne Haddad, eds. 1998. *Islam, Gender and Social Change.* London: Oxford University Press.

Fanon, Frantz. 1967 (1949). *Black Skin, White Masks: The Experiences of a Black Man in a White World.* New York: Grove Press.

Faqir, Fadia. 1991. "Tales of War: Arab Women in the Eye of the Storm," in *The Gulf Between Us: The Gulf War and Beyond.* London: Virago Press.

Farahat, Yasir. 1993. *Al-muwajaba. Nawal al-Saadawi fi qafas al-ittiham* (The Confrontation: Nawal El Saadawi in the Witness Stand). Cairo: Dar al-Rawda.

al-Ghazali, Zaynab. 1986 (1977). *Ayyam min hayati* (Days from My Life). Cairo: Dar al-Shuruq.

———. 1994. *Nazarat fi kitab Allah* (Views on the Book of God). Cairo: Dar al-Shuruq.

Ghossoub, Mai. 1987. "Women in the Arab World." *New Left Review,* Jan./Feb.

Giacaman, Rita, and Penny Johnson. 1989. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers," in Zachary Lockman and Joel Beinin, eds., *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation.* Boston: South End Press.

Gilroy, Paul. 1996 (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Giroux, Henry A. 1993. "Beyond the Politics of Innocence: Memory and Pedagogy in the 'Wonderful World of Disney.'" *Socialist Review* 2: 79–107.

Golding, Alan C. 1983. "A History of American Poetry Anthologies," in Robert von Hallberg, ed., *Canons.* Chicago: University of Chicago Press.

Gole, Nilufer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Goodwin, Jan. 1995. *The Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence of the Islamic World.* New York: Penguin.

Guy-Sheftall, Beverly, ed. 1985. *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought.* New York: New Press.

Hall, Stuart. 1997. "The Local and the Global," in Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat, eds., *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harcourt, Wendy, 1999 ed. *Women @ Internet: Creating New Cultures in Cyberspace.* London: Zed.

Harlow, Barbara. 1987. *Resistance Literature.* New York and London: Methuen.

———. 1992. *Barred: Women, Writing, and Political Detention.* Hanover:, N. H. University Press of New England.

Hassun, 'Amir Badr. n.d. *Kitab al-qaswa. Muhawala li ifsad ma tabaqqa min hayatikum* (The Book of Brutality: An Attempt to Spoil What Is Left of Your Lives). n. p.

Hawley, John S. 1987. *Saints and Virtues.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hazelton, Fran, ed. 1994. *Iraq since the Gulf War: Prospects for Democracy.* London: Zed.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. 1990. "Nationalist Struggle," in Badran and Cooke.

al-Hibri, Azizah. 1982. *Women and Islam, in Women's Studies International Forum* 5:2.

Hoffman, Valerie J. 1985. "An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali," in Elizabeth W. Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change.* Austin: University of Texas Press.

———. 1995. "Muslim Fundamentalists: Psychological Profiles," in Marty and Appleby.

Jakobson, Roman. 1990. "Linguistics and Poetics," in *On Language.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kadi, Joanna. 1994. *Food for Our Grandmothers: Writings by Arab-American and Arab-Canadian Feminists.* Boston: South End Press.

Keegan, John. 1976. *The Face of Battle.* New York: Penguin.

Kepel, Gilles. 1985. *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (tr. Jon Rothchild). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Khatibi, Abdelkebir. 1983. *Maghreb Pluriel.* Paris: Denoel.

———. 1985. "Incipits," in Jalil Bennani et al., eds. *Du Bilinguisme.* Paris: Denoel.

———. 1990 (1983). *Love in Two Languages* (Amour Bilingue). Minneapolis: Minnesota University Press.

Kilpatrick, Hilary. 1991. "Autobiography and Classical Arabic Literature," *Journal of Arabic Literature* 22:1.

King, Deborah K. 1985. "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology," in Guy-Sheftall.

Larguèche Abdelhamid. 1999. Les ombres de la ville. *Pauvres, marginaux et minoritaises à Tunis.* Manouba Univ. Press.

Lavie, Smadar. 1996. "Blowups in the Borderzones: Third World Israeli Authors' Gropings for Home," in Lavie and Swedenborg.

Lavie, Smadar, and Ted Swedenborg. 1996. *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Lawrence, Bruce B. 1989. *Defenders of God.* New York: Harper & Row.

Lejeune, Philippe. 1989. *On Autobiography* (tr. Katherine Leary). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lowe, Lisa, and David Lloyd, eds. 1997. *The Politics of Culture in the Shadow of Capital.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Macleod, Arlene Elowe. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo.* New York: Columbia University Press.

Majaj, Lisa Suhair. 1999. "New Directions in Arab-American Writing at the Century's End," in Akash and Mattawa.

Marty, Martin E., and Scott R. Appleby, eds. 1993. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1995. *Fundamentalisms Observed.* Chicago: University of Chicago Press.

McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest.* New York: Routledge.

Memmi Albert. 1985 (1957). *Le Portrait du Colonise* (The Colonizer and the Colonized). Paris: Gallimard

———. 1992 (1953). *The Pillar of Salt.* Boston: Beacon Press.

———. 1998. "La Tour de Babel," *Le Figaro,* March 9.

Mernissi, Fatima. 1991 (1987). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (tr. Mary Jo Lakeland). New York: Addison-Wesley.

———. 1994. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood.* New York: Addison-Wesley.

———. 1992 (1992). *Islam and Democracy. Fear of the Modern World.* (tr. Mary Jo Lakeland) New York: Addison-Wesley.

———. 1995. "Arab Women's Rights and the Muslim State in the Twenty-first Century: Reflections on Islam as Religion and State," in Afkhami.

Messaoudi, Khalida. 1998 (1995). *Unbowed: An Algerian Woman Confronts Islamic Fundamentalism* (interviews with Elisabeth Schemla). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mikha'il, Dunya. 1995. *Yawmiyat mawja kharij al-bahr* (The Journal of a Wave Outside the Sea). Baghdad: Iraqi Ministry of Culture and Information.

Mir-Hosseini, Ziba. 1996. "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran" in Mai Yamani, ed., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives,* London: Ithaca.

Mitchell, Timothy. 1988. "The Experience of Prison in Islamicist Discourse: The Production of Zaynab al-Ghazzali's *Ayyam min hayati*," unpublished paper, Paris, May–June.

Mohanty, Chandra Talpade. 1988. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," *Feminist Review* 30: 61–88.

Moghadam, Valentine M. 1997. "Women's NGOs in the Middle East and North Africa: Constraints, Opportunities, and Priorities," in Chatty and Rabo.

Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis.* London: Zed.

Mokeddem, Malika. 1993. *L'Interdite.* Paris: Grasset & Fasquelle.

an-Na'im, Abdullahi. 1995. "The Dichotomy between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies," in Afkhami.

Najmabadi, Afsaneh. 1998. "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth," in Esposito and Haddad.

Naseef, Fatima Umar. 1999. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations.* Cairo: International Islamic Committee for Woman and Child.

Nasrallah, Emily. 1981. *Al-iqla aks al-zaman* (Flight Against Time.) Beirut: Nawfal.

———. 1994. *Al-jamr al-ghafi* (Sleeping Embers). Beirut: Nawfal.

———. 1962. *Tuyur Ailul* (September Birds). Beirut: Nawfal. 4th. ed., 1979.

Nicholson, Linda, ed. 1995. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

Prochaska, David. 1992. "Disappearing Iraqis," *Public Culture* 4:2 (Spring): 89–92.

Richie, Beth E. 1985. "Battered Black Women: A Challenge for the Black Community," in Guy-Sheftall.

Rifaat, Alifa. 1986. *Distant View of a Minaret*. London: Quartet.

Roald, Anne Sofie. 1998. "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought," in Ask and Tjomsland.

Ross, Ellen M. 1991. "Spiritual Experience and Women's Autobiography: The Rhetoric of Selfhood in *The Book of Margery Kempe*," *Journal of the American Academy of Religion* 59:3 (Fall).

Rouse, Shahnaz. 1999. "Feminist Representations: Interrogating Religious Differences," in Sinha, Guy, and Woollacutt.

Rugh, Andrea. 1993. "Reshaping Personal Relationships in Egypt," in Marty and Appleby.

Salih, Layla Muhammad. 1983. *Adab al-mar'a fi al-jazira wa al-khalij al-'arabi* (Women's Literature in the Arabian Peninsula and Gulf). n. p.

al-Salim, Warid Badr. (1994). *Infijar dam'a. Al-hayat tahta zilal al-sawarikh* (Explosion of a Tear: Life in the Shadow of Bombs). Baghdad: Dar al-Shu'un al-Thaqafiyya al-'Amma.

al-Samman, Ghada. 1998 (1994). *The Square Moon* (tr. Issa Boullata). Fayettville, Arkansas University Press.

Schimmel, Annemarie. 1982. "Women in Mystical Islam," in al-Hibri.

Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Shaheed, Farida. 1995. "Networking for Change: The Role of Women's Groups in Initiating Dialogue on Women's Issues," in Afkhami.

Shakir. Evelvn. 1997. *Bint Arab: Arab and Arab-American Women in the United States*. Westport, Conn.: Praeger

Shammas, Anton. 1985. *Arabesques*. New York: Penguin.

———.1988. "Hebrew as a Step-mother Tongue. A Palestinian Writing in Hebrew—A Personal Account," lecture at U.C. Berkeley, excerpted in Newsletter IX/2.

al-Sharuni, Yusuf. 1975. *Al-layla al-thaniya ba'da al-alf* (The Night After the 1001 Nights: Selections from Women's Stories in Egypt), Cairo: al-Hay'a al-Misriya al-'Amma lil-Kitab.

Al-Shati', Bint (Aisha Abd al-Rahman). 1967. "Al-mafhum al-islami fi tahrir al-mar'a" (The Islamic Concept of Women's Liberation), lecture at the University of Umm Durman (Sudan), February.

al-Shaykh, Hanan. 1995 (1992). *Beirut Blues*. New York: Doubleday.

———. 1986 (1980). *The Story of Zahra*. London: Quartet.

———. 1989 (1988). *Women of Sand and Myrrh*. New York: Doubleday.

Shohat, Ella, and Robert Stam, eds. 1994. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge.

Sinha, Mrinalini, Donna Guy, and Angela Woollacott. eds. 1999. *Feminisms and Internationalism*. Oxford: Blackwell.

Smith, Barbara, and Beverly Smith. 1981. "Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue," in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Women of Color Press.

Spellberg, Denise. 1994. *Politics, Gender and Early Islam*. New York: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1997. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Methuen.

Stam, Robert. 1997. "Multiculturalism and the Neoconservatives," in Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat, eds., *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis: Minnesota University Press.

Sternhell, Zeev. 1998. "Une Occasion Manquée," *Le Monde*, March 21.

Taminiaux, Jean Pierre. 1993. "La Guerre du Golfe ou l'histoire d'un monde sans temoin," in *Peuples Mediterranéens*, 64–65.

Tavakoli-Targhi, Mohamed. 1990. "Refashioning Iran: Language and Culture During the Constitutional Revolution." *Iranian Studies* 23: 77–101.

Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition," in Amy Gutman, ed., *Multiculturalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Theweleit, Klaus. 1993. "The Bomb's Womb," in Cooke and Woollacott.

Tilley, Maureen. 1991. "The Ascetic Body and the (Un)making of the World of the Martyr," *Journal of the American Academy of Religion* 59:3 (Fall).

Triki, Fathi. 1998. *La Stratègie de l'Identité. Essai.* Paris: Arcanteres.

al-'Uthman, Layla. 1994. *Al-hawajiz al-sawda'* (Black Barricades). Kuwait: al-Qabas al-Tijariya.

Wheeler, Deborah L. 1998. "Global Culture or Culture Clash: New Information Technologies in the Islamic World—A View from Kuwait," *Communication Research* 25:4 (August).

Wilder, Gary. 1996. "Irreconcilable Differences: A Conversation with Albert Memmi," *Transition* 71.

Zayn al-Din, Nazira. 1998a (1928). *Al-sufur wal-hijab* (Unveiling and Veiling). Damascus: Dar al-Mada.

———. 1998/b (1929). *Al-fatat waal-shuyukh* (The Girl and the Shaykhs). Damascus: Dar al-Mada.

Zeidan, Joseph. 1986. *Masadir al-adab al-nisa'i fi al-'alam al-'arabi al-hadith* (Bibliography of Women's Writings in the Modern Arab World). Riyad. Revised and republished, Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiya li al-Dirasat wa al-Nashr, 1999.

———. 1995. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond.* New York: New York University Press.

al-Zibn, Dalal Faysal Su'ud. 1993. *Ayyam al-qahr al-kuwaytiya al-thani min aghustus 1990 hatta 27 fabrayir 1991* (Kuwaiti Days of Oppression August 2, 1990–February 27, 1991). Kuwait: Dar Su'ad al-Sabah.

Zuhur, Sharifa. 1993. "Al-islamiyun fi misr: qira'a fi qadiyat al-mar'a" (Islamists in Egypt: A Reading of the Woman Question), *Qira'at Siyasiya* 3:2 (Spring).

Permissions

The publisher and author are grateful for permission to reprint the following:

Part of chapter 2 appeared previously as "The Other Language and Construction of the Self" in *Peuples Mediterranéens,* 78 (January–March 1997), and is reprinted with the permission of CNRS Editions.

Part of chapter 4 appeared previously as "Zaynab al-Ghazali: Saint or Subversive" in *Die Welt des Islams*, 34 (1994). Copyright © 1994 and permission to reprint by Koninklijke Brill N.V. Leiden, the Netherlands.

Part of chapter 5 appeared previously as "Listen to the Image Speak" in *Cultural Values*, 1:1 (1997). Copyright © 1994 and permission to reprint by Blackwell Publishers Ltd.

Part of chapter 5 appeared previously as "Feminist Transgressions in the Postcolonial Arab World" in *Critique*, 14 (Spring 1999), and is reprinted with the permission of Hamline University Press.

Part of chapter 5 appeared previously as "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies" in *Nepantala: Views From South*, 1 (2000), and is reprinted with the permission of Duke University Press

المؤلفة فى سطور :

مريام كوك (Miriam Cooke)

أستاذة دراسات العالم العربى بجامعة ديوك (Duke) بالولايات المتحدة، وحاصلة على الدكتوراه فى الأدب العربى من جامعة أكسفورد البريطانية. لها كتابات عديدة فى مجالات الأدب العربى وجنوب الآسيوى، والدراسات الثقافية، والنسوية الإسلامية، وأدب الحرب. من مؤلفاتها الشهيرة: War's Other Voices: Women Writers on the Lebanese Civil War (1988)، Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (1990)

المترجمة فى سطور :

رندة أبو بكر

أستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن بكلية الآداب، جامعة القاهرة. لها دراسات في الأدب المقارن والنقد الأدبي والدراسات الثقافية ودراسات الترجمة، منها كتاب The Conflict of Voices in the Poetry of Dennis Brutus and Mahmd Darwish Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004. ولها عدة ترجمات منشورة فى مجالات الترجمة الأدبية والعلوم الإنسانية، منها "نادى البهجة والحظ" للكاتبة إيمى تان (عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع ٢٠٠٦).

التصحيح اللغوى: علا طعمة
الإشراف الفنى: حسن كامل

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب